شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ

یعنی

امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف

از

حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ

ترتیب و تدوین

پروفیسر محمد سرور سابق اُستاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

سندھ ساگر اکادمی ○ لاہور

21۔عزیز مارکیٹ' اردو بازار

سندھ ساگر اکادمی ۹۔ ۲۱۔ عزیز مارکیٹ اُردو بازار لاہور

2002ء

محمد صدیق نے
حاجی محمد حنیف اینڈ سنز پرنٹرز لاہور
سے چھپوا کر شائع کی۔

قیمت: 120روپے

پیش لفظ

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کا یہ مقالہ" امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف" کے نام سے رسالہ" الفرقان" بریلی میں شائع ہوا تھا حضرت مولانا نے اس مقالے کو املا فرمایا اور مولانا نور الحق صاحب علوی پروفیسر اورنٹیل کالج لاہور نے اسے قلم بند کیا۔ پھر جہاں جہاں حوالوں اور سنین وفات کے تعین کی ضرورت تھی، مولانا نور الحق صاحب نے اصل مقالے میں ان کا بھی اضافہ فرمایا۔ اس سلسلے میں مولانا موصوف کو جو محنت کرنی پڑی، اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:-

"حوالہ جات اور وفیات کی تفتیش و تحقیق میں بہت وقت لگا۔ ایک ایک حوالے کے لیے لمبا اوقات پوری کتاب پڑھنی پڑی۔ وفیات کی تلاش میں بھی کافی محنت صرف ہوئی۔ لیکن یہ ضروری تھا۔ کیونکہ وفیات کے تعین سے ہر تحریک کا دور معین ہوتا ہے۔"

حضرت مولانا سندھی نے اس مقالے میں حضرت امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کرایا ہے۔ اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ ولی اللہی حکمت کے معارف کو سمجھنے اور سمجھانے میں جو شغف حضرت مولانا کو رہا ہے۔ اس ضمن میں جس قدر تحقیق و کاوش آپ نے فرمائی، اور اپنی عمر کا ایک طویل زمانہ اس کام میں صرف کیا، اس کی ہندوستان میں کوئی نظیر نہیں مل سکتی۔ اس مقالے کے سلسلے میں مدیر "الفرقان" نے حضرت مولانا کے متعلق لکھا تھا:-

"چند مقامات میں تعبیر کی غرابت و نکارت، اور ایک آدھ جگہ مولانا کی منفردانہ

رائے سے قطع نظر یہ مقالہ" شاہ صاحب کی حکمت کا اجمالی تعارف" ہی نہیں، بلکہ فی الحقیقت آپ کے علمی کام (تجدید فی العلوم الشرعیہ) سے واقفیت اور علی وجہ البصیرت واقفیت کے۔ لیے اس میں کافی سامان ہے۔ اور ولی اللٰہی علوم و معارف کے۔ لیے بجا طور پر اس مقالے کو بنیادی لٹریچر قرار دیا جا سکتا ہے۔ نیز اس کے مطالعہ کے بعد ہی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ" ولی اللٰہی حکمت" پر مولانا کی نظر کس قدر گہری ہے۔ اور شاہ صاحب کے علوم و معارف کا انہوں نے کس قدر عمیق مطالعہ فرمایا ہے۔"

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا کے اس مقالے کو پڑھ کر مدیر" الفرقان" کو لکھا تھا۔

"مولانا سندھی کے مضمون کو میں نے بغور پڑھا اور اس یقین کے ساتھ ختم کیا کہ بے شک مولانا کی نظر حضرت شاہ صاحب کے فلسفہ اور نظریات پر نہایت وسیع اور عمیق ہے۔"

یہ مقالہ موضوع کے اعتبار سے تو عمیق تھا ہی، لیکن چونکہ اس میں حضرت مولانا سندھی نے صرف علماء اور طبقۂ خواص کو مخاطب کیا تھا، اس لیے مقالے کی زبان، اندازِ بیان اور مضامین کی ترتیب بھی قدرے مغلق تھی۔ نیز عربی اور فارسی کی طویل عبارتوں نے اس کو اور مشکل بنا دیا تھا۔ راقم الحروف جب حضرت مولانا کے حالات، تعلیمات اور سیاسی افکار، لکھ چکا۔ اور" شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کی نئی ترتیب سے بھی فراغت حاصل کر لی تو مجھ سے مطالبہ ہوا کہ میں" امام ولی اللہ کی حکمت کے اجمالی تعارف" کو بھی ایسے اسلوب اور زبان میں مرتب کر دوں کہ عام پڑھے لکھے اردو داں حضرات کو ولی اللٰہی حکمت کے معارف سے مستفید ہونے میں زیادہ دقت نہ ہو۔

مقالۂ زیرِ نظر کے تمام مطالب کو حل کرنا میری حدِ علم سے باہر تھا۔ اس سلسلے میں خاکسار مرتب کو اپنے محترم دوست مولانا محمد نور مرشد مکی صاحب سے بڑی مدد

ملی۔ موصوف کا اصلی وطن بنگال ہے، لیکن آپ مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم پائی۔ مولانا محمد نور صاحب تقریباً آٹھ برس تک حضرت مولانا سندھی سے اُن کے زمانۂ قیام مکہ معظمہ میں پڑھتے رہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ موصوف حضرت مولانا کے علوم کے صحیح محافظ اور ان کے واسطے سے ولی اللہی علوم و معارف کے سچے طالب علم ہیں۔ مولانا محمد نور صاحب کی اس عنایت کا میں بے حد شکر گزار ہوں۔ اس دوران میں بیت الحکمت (جامعہ نگر) میں رہتے ہوئے مجھے حضرت مولانا سندھی سے بھی استفادہ کا موقع ملتا رہا۔ چنانچہ مقالے کے بعض مشکل مقامات کو خود میں نے حضرت مولانا سندھی سے بھی سمجھا۔

قرآن، حدیث، فقہ، فلسفہ اور تصوف کے ان دقیق مطالب کو خاکسار کہاں تک آسان کرنے میں کامیاب ہو سکا، اس کا فیصلہ تو آپ قارئین ہی فرما سکتے ہیں، میرا کام تو صرف اتنا تھا کہ حضرت مولانا سندھی کے ارشاد مبارک کی تعمیل کر دی۔

مئی ۱۹۴۴ء

محمد سرور
بیت الحکمت جامعہ نگر
دہلی

فہرست

ضمیمہ جات

مقدّمہ

محمد سرور

زندگی خواہ ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی، دو چیزوں سے بنتی ہے۔ ایک ذہن یا فکر، اور دوسرے خارج میں اس ذہن یا فکر کی عملی تشکیل۔ زندگی کا سرچشمہ دراصل انسان کے باطن سے پھوٹتا ہے۔ اور پھر خارج میں جیسے جیسے حالات سے اُسے سابقہ پڑتا ہے، ویسی ہی شکل وصورت میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن باطن و خارج یا فکر و عمل زندگی کے دو الگ الگ خانے نہیں بلکہ یہ دو شعبے ہیں ایک اصل کے۔ اور انسانی زندگی ان دونوں شعبوں کے مجموعے کا نام ہے۔ جس طرح فرد کا ایک ذہن ہوتا ہے اور ایک اس ذہن کا خارجی زندگی میں پرتو، اسی طرح قوموں اور ملتوں کا بھی ایک مجموعی ذہن ہوتا ہے۔ اور ایک اس مجموعی ذہن کی خارج میں عملی تشکیل۔

آج سے تقریباً تیرہ سو سال قبل مکّہ معظمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کی ایک مختصر سی جماعت معرض وجود میں آتی ہے۔ اس جماعت کا ایک فکر تھا۔ اور اوّل روز سے اس جماعت کا اپنا نظام بھی تھا۔ مسلمانوں کی گنتی کے چند افراد کی یہ جماعت تمام مخالفتوں کے باوجود برابر آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ ان کی مکّہ میں سمائی نہیں ہوتی، تو یہ لوگ مدینہ میں ہجرت کر جاتے ہیں۔ اور وہاں جاکر اپنی مستقل حکومت بنا لیتے ہیں۔ مدینہ کی اس حکومت پر دس سال بھی نہیں گزرتے کہ یہ سارے عربوں کو اپنے زیرِ نگیں کر لیتی ہے، اور اس کے بعد بیس سال کے اندر اندر ایران، عراق، شام

اور مصر وغیرہ بھی فتح ہو جاتے ہیں۔

شروع کا یہ زمانہ ملت اسلامی کا دورِ زریں تھا لیکن اس دورِ زریں کے بعد بھی مسلمانوں کی فتوحات کے قدم رکتے نہیں بلکہ ان کی سلطنت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ وہ ایشیا کے بہت بڑے رقبے کو مسخر کرتے ہیں افریقہ میں بحرِ احمر سے لے کر بحرِ ظلمات تک کے ملک ان کے تابع ہو جاتے ہیں۔ یورپ میں ایک طرف اسپین پر ان کی حکومت ہوتی ہے، اور دوسری طرف آبنائے باسفورس سے لے کر دی آنا تک کے علاقے وہ فتح کر لیتے ہیں۔ کشور کشائیوں کے ساتھ ساتھ وہ جہاں داری اور جہاں بانی میں بھی اپنی عظمت کے انمٹ نقوش تاریخ کے صفحات پر ثبت کرتے ہیں۔ وہ سیاسی ادارے بناتے ہیں۔ تدبیر مملکت کے نئے نقشے وضع کرتے ہیں۔ صنعت و حرفت اور معاشرت و اجتماع کو ترقی دیتے ہیں۔ ادب و شعر فنونِ لطیفہ اور تہذیب تمدن کے طور طریقوں کو اپنے ذوقِ حسن و جمال، معیارِ حق و صداقت اور شعورِ قوت و جبروت کے مخصوص سانچوں پر ڈھالتے ہیں۔ اور اس طرح یہ کم و بیش ایک ہزار برس تک تاریخ عالم میں انسانی قافلہ کی رہنمائی کی خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ ملتِ اسلامیہ کا یہ عمل اس کے مجموعی ذہن کا خارجی پیکر ہے۔

ہمیں اس امر کے تسلیم کرنے میں انکار نہیں ہونا چاہیئے کہ ملت اسلامی کا یہ خارجی پیکر سراپا "خیر" نہیں تھا۔ اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ اچھائی کے ساتھ بُرائی کا وجود لازم و ملزوم ہے۔ اور اتفاق سے تاریخ اگر ایک قوم کی اچھائیوں کو گناتی ہے تو وہ اس کی بُرائیوں کا ذکر کیے بغیر بھی نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اس تاریخ میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو نہ ہوتیں تو یقیناً بہت اچھا ہوتا۔ لیکن اس تاریخ میں ایسے جواہر پاروں کی بھی کمی نہیں، جن کی تابانی جوں جوں زمانہ گزرتا جائیگا بڑھتی جائے گی۔ اور نہ صرف مسلمان بلکہ دوسری قومیں بھی ان کی تابانی سے رہتی دُنیا تک اپنے

ذہنوں کو جِلا دیتی رہیں گی۔ ملّتِ اسلامی کی یہ تاریخ اپنے زندہ جاوید کارناموں کے ساتھ ہمارے قومی اور ملّی وجود کا ایک حصّہ ہے۔ اس کا ہم انکار نہیں کر سکتے اور نہ ہمیں انکار کرنا چاہیئے۔ ہم اپنی ملّت کے اس دورِ ماضی کے وارث ہیں۔

مانا کہ یہ دَور بیت چکا ہے، اور اس کے واپس آنے کا اس مادی دنیا میں اب کوئی امکان نہیں۔ لیکن ایک بیتا ہوا واقعہ اپنے اثرات ضرور چھوڑ جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اس طرح کے اثرات قوم کے مجموعی ذہن میں ہمیشہ محفوظ رہتے ہیں۔ اگر کوئی قوم اپنے ماضی سے بیزار ہو کر یہ چاہے کہ وہ قومی ذہن سے اپنی گذشتہ تاریخ کے اثرات کو بالکل کھُرچ ڈالے تو ایسا کرنے سے اس قوم کا نخلِ حیات برومند ہونے کے بجائے اُلٹا ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے۔ بے شک اپنے ماضی سے اندھی عقیدت بھی بُری لَت ہے اور اس کا انجام کچھ کم ہلاک کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں اصل ضرورت انکار کی نہیں ہوتی اور نہ ماضی سے اندھی عقیدت ہی قوم کے حق میں مفید پڑتی ہے۔ البتہ ماضی کی وراثت کو جانچنا پرکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور قومی فکر و عمل میں اس سے کام لینے کے لیے اس کا تنقیدی جائزہ لینا پڑتا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ حصّہ ملّت کے ذہنی وجود کا خارجی مظہر ہے ملّت کے اس خارجی مظہر کی ابتدا جیسا کہ آپ نے دیکھا، مکہ معظمہ کے چند گنتی کے برگزیدہ افراد سے ہوئی۔ ان کے خلوصِ نیت اور حُسنِ عمل کا صلہ سمجھئے کہ چند صدیوں بعد ان برگزیدہ افراد کے نام لیوا سات زمینوں اور سات سمندروں کے مالک بن گئے۔ اور انہوں نے دمشق، بغداد اور اِدھر مشرق میں بخارا، غزنی، لاہور اور دہلی اور اُدھر مغرب میں قاہرہ، مراکش، قرطبہ غرناطہ اور قسطنطنیہ کو علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مرکز بنا دیئے۔ ملت کے ذہنی فکر کی تاریخ بھی اس کے اس خارجی مظہر کی سرگزشت سے کچھ کم دلچسپ اور شاندار نہیں رہی۔ اس کی ابتداء ایک ایسی تعلیم سے ہوتی ہے، جس کے اساسی اصول ہر انسان

کی فطرت میں ودیعت کئے گئے ہیں۔ اور حضرت آدم سے لے کر ہر پیغمبر اور ہر مصلح نے اس تعلیم کی طرف اپنے زمانے میں لوگوں کو دعوت دی تھی۔ یہ تعلیم انسانیت کی طرح ابدی اور عالمگیر ہے اور کسی قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ اس تعلیم کا دینے والا خود کائنات کا پیدا کرنے والا اور تمام انسانوں کا رب تھا۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے ذہن و فکر کی سب سے پہلی اساس قرآن کریم کی یہ الٰہی تعلیم بنتی ہے

یہ الٰہی تعلیم رحمۃ للعالمین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ملت اسلامیہ کو دی گئی۔ لیکن آپؐ نے اس تعلیم کے ابلاغ تک اکتفا نہ کیا، بلکہ جو لوگ آپؐ پر ایمان لا کر آپؐ کے ارد گرد جمع ہو گئے تھے، آپؐ نے اُن کا تزکیہ فرمایا۔ ان کے اخلاق و عادات کو سنوارا، اور انہیں ایک جماعتی نظام میں پرو دیا۔ صحابہؓ کی اس جماعت کے لیے قرآن کی تعلیمات مشعل راہ اور آپؐ کا اسوۂ حسنہ یعنی سنت زندگی کا نمونہ بنی۔ ان بزرگوں کی زندگیاں آپؐ کی رشد و ہدایت کے رنگ میں اس طرح رنگی گئیں کہ بعد میں ملت کے لیے ان کا اسوہ بھی قابلِ تقلید بن گیا۔

ملت اسلامی کی فکری و ذہنی زندگی کا یہ نقطۂ آغاز ہے۔ اس کے بعد جب اسلامی سلطنت کی حدیں وسیع ہوئیں اور نئے نئے ملک اور نئی نئی قومیں دائرۂ اسلام میں داخل ہونے لگیں تو مسلمانوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نئے نئے مسائل سے سابقہ پڑا۔ یہاں سے اجتہاد کا باب شروع ہوتا ہے۔ اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے، جس کے بارے میں قرآن اور سنت میں کوئی تصریح موجود نہ ہو تو اس وقت قرآن مجید اور سنت نبوی کی روشنی میں اس مسئلے کے متعلق شریعت کا حکم ڈھونڈا جائے۔ اب جو ملت کی زندگی وسیع ہوئی اور سندھ سے لے کر قرطبہ تک مسلمانوں کی سلطنت پھیل گئی تو اس کے لیے نئے نئے قانون بنانے کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ اس طرح فقہ کی تدوین ہوئی۔ آگے چل کر فقہ کے مختلف مذاہب بنے۔

اور ان فقہی مذاہب نے اپنے اپنے علاقوں کے لیے تفصیلی احکام مرتب کیے۔

قرآن، حدیث اور فقہ کے بعد مسلمانوں میں اور اور علوم بھی رائج ہوئے۔ اور خود قرآن، حدیث اور فقہ کی تفسیر، تعبیر اور تشریح میں بھی نت نئے شعبے بنتے چلے گئے۔ قرآن کی مختلف تفسیریں لکھی گئیں۔ حدیث کی روایت کے مجموعے مرتب ہوئے۔ اور فقہ میں اور توسیع کی گئی۔ قرآن، حدیث اور فقہ کے ضمن میں مسلمانوں نے جو کچھ لکھا ہے، ان علوم میں جس قدر تحقیق کی ہے اور ان کی حدود کو انہوں نے جتنا وسیع کر دیا ہے، آج ان کا احاطہ کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ان علوم کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عقلی علوم کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا۔ عقلی علوم کی ابتداء یونانی زبان سے عربی میں جو ترجمے ہوئے تھے ان سے ہوئی۔ عہدِ عباسی میں فلسفہ و منطق اور طبیعیات و ریاضیات کے علوم یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیے گئے۔ نیز ایران اور ہندوستان کے علوم کو مسلمانوں نے اپنا لیا۔

شروع شروع میں تو اس سلسلے میں زیادہ تر نقل و ترجمہ پہ زور رہا لیکن جب طبیعتوں کا فلسفہ و منطق کی طرف میلان ہوتا گیا۔ اور لوگ عقلیات میں بحث و تحقیق سے کام لینے لگے تو یونانی فلسفہ بتدریج اسلامی فلسفہ بنتا چلا گیا۔ اسی زمانے میں علم تصوف کی بھی تدوین ہوئی۔ صوفیہ حکمت اور دین کو تصوف کے ضمن میں جمع کرتے تھے۔ یہ بیشتر اہلِ "حال" بزرگ ہوتے۔ لیکن ان کے نزدیک "حال" کے لیے ضروری تھا کہ سالک شریعت اور حکمت میں بھی بہرۂ کامل رکھتا ہو۔ وجدانی قوتوں کی اصلاح اور ان کا تزکیہ کر کے قلب و نظر اور فکر و عمل میں اسلام کی صحیح روح کو رچانا تصوف کے پیشِ نظر تھا۔ اور اسی طرح برہان اور استدلال سے اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے علم کلام کی طرح ڈالی گئی۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام کا اصل اصول تو صرف قرآن مجید اور سنّت نبوی تھی۔

لیکن جس طرح قرآن کو سمجھنے کے لیے تفسیریں لکھی گئیں اور سُنت کی توضیح و تشریح کے لیے علم حدیث وجود میں آیا۔ اسی طرح قرآن اور سُنت کے احکام و مقاصد کو ذہن نشین کرانے، اور ان کی حقانیت اور افادیت کو دلوں اور عقلوں سے منوانے اور ان پر عمل کرانے کے لیے تصوّف، کلام اور فقہ کے علوم کا رواج ہُوا۔ مانا کہ بعد میں تصوّف کے سلسلے میں بڑی بے راہ رویاں ہوئیں، اور اکثر متکلمین بے کار کی بحث و استدلال میں حد سے بڑھ گئے۔ اسی طرح علمائے فقہ نے بھی خواہ مخواہ کی موشگافیوں اور باہمی نزاعات سے اسلام کے احکام کے اس علم کو وبالِ جان بنا دیا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تصوّف، فقہ و کلام سرتاسر بیکار تھے اور ملتِ اسلامی کی فکری تاریخ سے انہیں حرفِ غلط کی طرح مٹا دینا ضروری ہے، ٹھیک نہیں۔

کیا قرآن کی تفسیر میں مفسّروں سے غلطیاں نہیں ہوئیں، اور علم تفسیر میں کارآمد باتوں کے ساتھ ساتھ رطب و یابس روایات کا ایک طومار جمع نہیں ہوگیا؟ اور اسی طرح صحیح احادیث کے علاوہ کیا موضوع حدیثوں کا ہمارے ہاں انبار موجود نہیں! تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں صحیح اور غیر صحیح روایات کی یہ گڈمڈ دیکھ کر اگر ہم تفسیر اور حدیث کا کلیتہً انکار کر دیں، جس طرح بعض اہلِ تصوّف و کلام و فقہ کی بے راہ رویوں کی بنا پر ہم ان علوم کو غیر اسلامی قرار دے کر ملت کی تاریخ سے خارج کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں، تو یہ کسی لحاظ سے بھی مناسب نہیں ہوگا۔ اس طرح کا انکار کبھی خوش آیند نہیں ہوسکتا۔ اور کوئی قوم اپنے ماضی کا یوں انکار کر کے سرسبز نہیں ہوسکتی۔ صدیوں کے علمی و فکری تجربات سے جن میں اگر ہم نے کبھی ٹھوکریں کھائی ہیں تو یقیناً اس جدّوجہد میں اکثر راہِ ثواب تک بھی ضرور پہنچے ہیں، اس طرح منہ موڑ لینا قومی ذہن کو مفلس اور ملّی نظر و فکر کو

سطحی بنا دیتا ہے۔

مسلمانوں کا دورِ اقبال تھا۔ اور ان کی فکر و عمل کی صلاحیتوں میں زندگی اور توانائی تھی، تو انہوں نے خود سے نئے نئے علوم و فنون کی تخلیق کی۔ دوسروں کے علوم کو بھی حاصل کیا۔ اور انہیں چھانا پھٹکا۔ ان کی غلطیوں کی اصلاح کی۔ اور ان علوم کو اپنا بنا کر ساری دنیا میں ان کی اشاعت کی۔ عہدِ اقبال کے بعد جب ان کا زوال شروع ہوا تو ابتدا میں تو اُن کی بہت بڑی اکثریت کو اپنے اس زوال کا احساس ہی نہ تھا۔ اور وہ مدتوں زوال کے دھارے پہ بے اختیار بہا کی۔ لیکن ایک گروہ کو جو گو تعداد میں بہت کم تھا، ہر دور میں اس زوال کا احساس ہوا۔ اور اس نے زوال کی اس رو کو تھامنے کی کوششیں بھی کیں۔ اس گروہ میں بڑے بڑے کامل اور بزرگ پیدا ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے اپنے اپنے زمانہ میں بڑی کوششیں کیں۔ اصلاح کی یہ جد و جہد اب تک جاری ہے۔ مصلحین کا یہ گروہ برابر اس دھن میں لگا ہوا ہے کہ مسلمان کسی طرح زوال کے نرغے سے نکل کر پھر سے ترقی اور اقبال کے راستے پر چلنے کے قابل ہو جائیں۔

ملّتِ اسلامی کی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا آج ہر مسلمان کو احساس ہے۔ اور ہر طرف سے اس کے لیئے آوازیں بھی اٹھ رہی ہیں، لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس اصلاح و تجدید کے لیے کون سا طریق عمل اختیار کیا جائے۔ اتنی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ عمل کی عمارت ہمیشہ فکر کی بنیاد پہ اٹھتی ہے۔ اور اصلاحی و تجدیدی کاموں کو شروع کرنے سے پہلے ذہن و فکر کی الجھنوں کو سلجھانا پڑتا ہے، اور جس نہج پر کام کرنا ہو، اس کا تعین پہلے ضروری ہوتا ہے۔

ہمارے ہاں کے اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک گروہ قرآن دانی یہ کہتا

سُنا جاتا ہے کہ اگر مسلمان موجودہ پستی سے ابھرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنے ماضی سے یکسر کنارہ کش ہو جانا چاہیئے۔ وہ اپنے دماغوں سے عہدِ ماضی کی یاد بالکل نکال دیں۔ وہ بھول جائیں کہ ان کی کوئی ملّی تاریخ ہے۔ اس گروہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں خالی الذہن ہو کر اور اپنے صفحۂ دماغ کو سلیٹ کی طرح دھو کر نئے زمانے، نئے حالات اور نئے افکار و علوم میں جذب ہو جانا چاہیئے۔ اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک دوسرا گروہ ہے۔ وہ ملّت کی فوز و فلاح کی راہ یہ تجویز کرتا ہے کہ ہم ایک "الٹی زقند" لگا کر وہاں پہنچ جائیں، جہاں ہم تیرہ سو سال پہلے تھے۔ وہی سادہ زندگی ہو۔ ایسی سادہ زندگی جس میں نہ علمِ کلام تھا، اور نہ بقول ان کے تصوف تھا، نہ فقہ تھی، اور نہ اُن کے خیال میں حدیث کا وجود تھا۔ ہمارے یہ مدعیٔ اصلاح و تجدید ملّی تاریخ میں سے تیرہ سو سال کے اس طول طویل عہد اور اس کے کارناموں کو جو ان کے نزدیک سرتاپا ناکامیاں ہیں، حذف کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوّف کا انکار کرتے ہیں۔ علم کلام کو مردود قرار دیتے ہیں، فقہ کو بے کار جانتے ہیں، علم حدیث کو زائد از ضرورت سمجھتے ہیں، تفسیروں کے منکر ہیں۔

اصلاح و تجدید کے اس آخر الذکر گروہ کی یہ دعوت بڑی دلکش ہے۔ اور اس کی دلکشی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس دعوت میں رومانیت زیادہ ہے اور واقعیت کم۔ اور انسان بالطبع رومانیت پسند واقع ہوا ہے۔ یہ لوگ اس دعوت کو دیتے وقت دو چیزوں کو بھول جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کبھی "الٹی زقند" نہیں لگاتا۔ وہ برابر آگے کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ اور جو اُسے پیچھے چلنے کو کہے، زمانہ اُسے پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور دوسری چیز جس کو وہ اس سلسلے میں فراموش کر دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر فکر کی ایک ذہنی تاریخ ہوتی ہے اور ہر اجتماع کا ایک زمانی تسلسل۔ ایک فکر کو اس کی تاریخ سے بے تعلق کر دو، تو وہ فکر

مجذوب کی بڑ بن جاتا ہے۔ اس طرح سوسائٹی اور اجتماع کی زندگی ایک تسلسل چاہتی
ہے۔ ایک دور پر جب دوسرے دور کا ردا لگتا ہے تو دوسرا ردا لگانے والوں
کو ہمیشہ یہ سوچنا پڑتا ہے کہ پہلے دور کی کون سی بنیادی خصوصیتیں اور اساسی رجحان
ہیں۔ جن کو اپنائے بغیر دوسرے دور کی عمارت کبھی مستحکم نہیں ہو سکتی۔ محض زورِ
فکر سے سر بفلک محل تو صرف خلا ہی میں بن سکتے ہیں۔ اس دنیا میں مکان بنانے
کے لیے تو زمین ہی سے اور وہ بھی زمین کے نیچے سے بنیادیں اٹھانی پڑتی ہیں۔

مسلمانوں کی ذہنی زندگی میں اصلاح و تجدید کی ضرورت کا شاید ہی آج کوئی
ذی شعور مسلمان انکار کر سکے۔ ہماری تفسیروں، احادیث کے مجموعوں، فقہ کے اجتہادات،
ہمارے علم کلام اور تصوف میں بہت کچھ ہے، جس پر آج نظرِ ثانی کرنی چاہیئے۔
ضرورت ہے کہ ان علوم میں تحقیق کی جائے، اور ان پر کڑی تنقید ہو، تاکہ ان کا صالح عنصر بے کار
حصے سے الگ ہو جائے۔ اور ہم صالح عنصر کو آج اپنا سکیں اور بے کار حصے کو الگ کر دیں۔ لیکن
تحقیق و تنقید کی اس سنگلاخ راہ سے بچنے کے لیے آسان صورت تو یہ ہے کہ تفسیر، حدیث، کلام، فقہ اور تصوف کا سرے سے انکار ہی
کر دیا جائے۔ اور بدقسمتی سے ہمارے بعض "مجددین" کا عام رجحان بھی اس طرف ہے۔
کیونکہ ان علوم میں صحیح نظر پیدا کرنا اور ان میں محقق ہونا بڑی جانکاہی کا کام ہے۔ لیکن
یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس طرح کی "تجدید" قوم کو بڑا اتھلا بنا دے گی۔ اور اس سے نہ
تو قومی تخیل میں وسعت پیدا ہو سکے گی اور نہ عمق۔

صحیح اصلاح و تجدید کا مفید اور دانشمندانہ طریقہ یہ ہے کہ قرآن اور سنت کو
سمجھنے سمجھانے، ان کے مقاصد اور مطالب کو ملتِ اسلامیہ کے ذہن نشین کرانے اور
ان کو ملی فکر و عمل میں رچانے کے سلسلہ میں ہماری تاریخ میں اب تک جو علمی
کوششیں ہو چکی ہیں، آج ان کا پورا احاطہ کیا جائے۔ ان کے کھرے کھوٹے کو پرکھا
جائے۔ فقہ اسلامی اب تک جن ادوار سے گزر چکی ہے اور خاص حالات اور مخصوص

اسلاف نے اس فقہ کو جیسے جیسے قالبوں میں ڈھالا تھا اور مسلمان قانون سازوں نے شرعی احکام کی تشکیل میں جن مصالح کو پیش نظر رکھا تھا، ان کا جائزہ لیا جائے نیز احادیث کی جمع و تدوین میں مختلف محدثین کا کیا مسلک تھا۔ احادیث کے مجموعوں میں کون سی کتاب اقرب الی الصواب ہے اور ہم کس نظر سے احادیث کو جانچ پرکھ کر آج اس زمانے میں ملت کے لیے ان کو اسوۂ عمل بنا سکتے ہیں، اس کا تعین کیا جائے۔ پھر قرآن کے حقائق و مطالب کی کنہ تک پہنچنے کے لیے ہمارے مفسرین اب تک کیا کیا کوششیں کر چکے ہیں، ان کا پورا احصاء کر کے قرآنی تعلیمات کو سمجھا جائے۔ اس کے بعد تصوف اور علم کلام آتے ہیں۔ علم کی ان دو شقوں میں مسلمان صوفیاء و متکلمین نے حکمت و معرفت کا ایک لازوال ذخیرہ چھوڑا ہے، جس سے انسانی ذہن بڑا فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ تصوف و کلام کے اس اثاثے کو بھی تحقیق و تنقید کی نظر سے دیکھنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔

تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے علوم میں اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے، اس کی مثال ایک بحر بے کراں کی سمجھئے۔ اور آج جب کہ ان علوم کا شوق بہت کم ہو گیا ہے، علوم کی ان وسعتوں کو سمیٹنا اور پھر ان کی تحقیق و تنقید کر کے ان کے صالح حصے کو غیر صالح سے الگ کرنا ناممکن سا نظر آتا ہے۔ لیکن اسے ہندوستانی مسلمانوں کی خوش قسمتی کہیئے اور اس سرزمین میں اسلام کے روشن مستقبل کے لیے ایک نیک فال سمجھئے کہ آج سے دو سو سال قبل اسلامی ہندوستان کے پایۂ تخت اور اس کے علم و حکمت کے مرکز شہر دہلی میں حضرت امام ولی اللہؒ پیدا ہوتے ہیں۔ آپ نے تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور کلام کے بے پایاں علوم و معارف کا نہ صرف احاطہ کیا بلکہ ملت اسلامیہ کی تمام فکری، علمی اور سیاسی تحریکوں کے تاریخی ادوار کا جائزہ بھی لیا۔ اور ان کی پوری تحقیق کی۔ ان کو اچھی طرح چھانا پھٹکا۔ اور بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے تفسیر، حدیث، فقہ،

تصوّف اور کلام کے علوم و فنون کا جو لُبّ لباب اور حاصلِ متاع تھا اسے اپنی تصنیفات میں مرتب فرما دیا۔ حضرت امام ولی اللہؒ محض پہلوں کے علوم کے ناقد، جامع اور محافظ نہ تھے، وہ خود بہت بڑے شارح قرآن تھے، ایک بے نظیر محدث تھے، فقہ میں مجتہد تھے، اور تصوّف میں ایک کامل عارف اور علم کلام میں ایک محقق فلسفی اور حکیم۔

مولانا عبیداللہ صاحب سندھی نے امام ولی اللہؒ کی علومِ شرعی میں تحقیق و تنقید نیز ان کی عام حکمت و معرفت اور ملّت اسلامیہ کی اصلاح و تجدید کے سلسلے میں ان کے جو افکار و نظریات تھے، آئندہ صفحات میں ان کا تعارف کرایا ہے۔ امام ولی اللہؒ نے ملّت اسلامیہ کے پہلے کے تمام علمی و فکری سرمائے کو جانچنے پرکھنے کے بعد اس کو ایک منقح شکل دی اور اسے ملّت کی اصلاح و تجدید کی اساس بنایا۔ مولانا عبیداللہ صاحب سندھی نے اپنی ساری زندگی حضرت امام ولی اللہؒ کے علوم، ان کی حکمت، نیز ان کی بنیادوں پر اصلاح و تجدید کی جو تحریک شروع کی گئی تھی، ان کے مطالعہ اور تحقیق میں گزاری ہے۔ چنانچہ آج اس زمانے میں امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کرانے کا حق صحیح معنوں میں اگر کسی عالم اور محقق کو ہو سکتا ہے تو وہ صرف مولانا عبیداللہ صاحب سندھی کی ذات ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

تحصیلِ مَلکات

تشریح

شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علمی پس منظر ہمارے سامنے ہو۔ نیز تعلیم و مطالعہ کے ذریعہ شاہ صاحب نے جو تحصیل ملکات (ملکہ کی جمع) بہم کیے تھے، ان سے ہم واقف ہوں۔ لیکن ان تحصیل ملکات کی تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ شاہ صاحب کے مشائخ اور اساتذہ کا اجمالی تذکرہ کر دیا جائے جن کے فیضِ صحبت نے ان کے ذہن کو جلا بخشی۔

تحصیل ملکات سے ہماری مراد ہے عربی زبان کا سیکھنا، منطق کی اصطلاحات کا استعمال کرنا۔ اس وقت کی سوسائٹی کے مروّجہ قانون یعنی فقہ حنفی کے متون و شروح کا پڑھنا۔ اس قانون کے عقلی نظام یعنی اصول فقہ کا سمجھنا۔ متکلمین کے مختلف اسکول اور ان کی ایک دوسرے پر ترجیح اور تقدیم سے شناسا ہونا۔ اس کے بعد کائنات کے حقائق پر ذہن میں کسی قسم کا الجھاؤ رکھے بغیر غور کرنا اور اس سے جو اطمینان حاصل ہو، اس پر بھروسہ کرنا، یہ سب علوم و فنون تحصیل ملکات کا ذریعہ ہیں۔ اس وقت ہم ان ملکات کی آخری شق پر سب سے پہلے بحث کرتے ہیں۔

فلسفۂ وحدت الوجود

کائنات کا یہ معما کیا ہے! اور ہمارے گرد و پیش کی یہ دنیا کس طرح ظہور پذیر ہوئی! ان حقائق پہ آزاد ذہن کے ساتھ کھلے بندوں غور و فکر کرنا اور ان کو سمجھنا "وجودِ اصلی" کی حقیقت اور اس کے "تنزلات" کا فلسفہ کہلاتا ہے۔ متاخرین صوفیہ میں سے حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ھ اس فن کے امام تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تربیت کرنے والوں میں سب سے پہلے آپ کے والد شاہ عبدالرحیم متوفی ۱۱۳۱ھ ہیں۔ موصوف ابن عربی کے اس فلسفہ کے بڑے ماہر استاد تھے۔

شاہ عبدالرحیم اپنے بھائی شیخ ابوالرضا محمد متوفی ۱۱۰۱ھ کے شاگرد ہیں۔ شیخ ابوالرضا مذکورہ بالا فلسفہ میں ایک مستقل امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کو اپنے والد اور چچا سے خاندانی خصوصیات کے ضمن میں یہ فلسفیانہ طرزِ فکر وراثت میں ملتا ہے۔ اور بلا قصد اس فکر کے زیر اثر آپ کے ذہن کی تکمیل ہوتی ہے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا خواجہ عبیداللہ المعروف خواجہ خوردؒ متوفی ۱۰۷۵ھ کے خاص صحبتی تھے۔ اور خواجہ خورد اپنے والد خواجہ رضی الدین محمد باقی عرف باقی باللہ دہلوی متوفی ۱۰۱۲ھ کے ان پانچ شاگردوں حضرت امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی متوفی ۱۰۳۴ھ۔ شیخ اللہ داد دہلوی۔ خواجہ حسام الدین دہلوی متوفی ۱۰۴۳ھ۔ شیخ رفیع الدین متوفی ۱۰۵۲ھ اور شیخ تاج الدین سنبھلی کی متوفی ۱۰۵۰ھ کے صحبت یافتہ تھے۔

خواجہ باقی باللہ دہلوی نظریہ وحدت الوجود کے بہت بڑے امام تھے۔ ان کی امامت اشراقی° طرز کی ہے۔ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کا اسکول

° اشراقی طرزِ فکر میں وجدان پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور اس کے خلاف مشائی فلسفہ والے عقل اور استدلال پر زور دیتے ہیں۔

امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے مرتب کیا تھا۔ گو خواجہ خورد اور شاہ ولی اللہ صاحب کے والد اور چچا امام ربانی سے پوری طرح مستفید ہوئے۔ مگر ان کا میلان فکر وحدت الوجود کی طرف رہا۔ امام ولی اللہ نے اپنی کتاب "انفاس العارفین" میں اپنے والد اور چچا کے مقالات اور مقامات اس طرح ذکر کئے ہیں کہ ان سے شرائع الٰہی اور نظریہ وحدت الوجود میں پوری تطبیق ہو جاتی ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے مخصوص افکار اور نظریات کا ماحصل اور لبِ لباب یہ تھا کہ ایک ایسی شاہراہِ فکر کی طرح ڈالی جائے جس پر مسلمان فلاسفر یعنی صوفیاء و متکلمین اور فقہاء ساتھ ساتھ چل سکیں۔ کشف یعنی وجدان اور عقل و نقل کو الگ الگ اپنے اپنے لیے مشعل راہ بنانے اور صرف ایک ایک میں خصوصی مہارت پیدا کرنے کی وجہ سے اہل علم جُدا جُدا فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا کی کوشش یہ تھی کہ ان فرقوں کا آپس کا افتراق اور اختلاف مٹ جائے، اور ان گروہ بندیوں سے اسلامی ذہنیت جو زنگ آلود ہو رہی تھی، وہ پھر نکھر کر اپنے جوہر دکھا سکے۔ شاہ ولی اللہ کی فکری صلاحیتوں کا کمال یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کے اس فلسفے کو شرائع الٰہیہ کی تشریح و تفصیل میں استعمال کرنے میں کامیاب ہوئے۔

چشتی طریقہ میں حضرت شیخ عبدالعزیز دہلوی البحر المواج عرف شکر بار متوفی ۹۷۵ھ ایک بہت بڑے عالم، عارف اور متشرع بزرگ گزرے ہیں۔ آپ کی تصنیفات میں سے ایک رسالۂ عینیت ہے، جو موصوف نے شیخ امام پانی پتی کے رسالۂ غیریۃ کے جواب میں لکھا تھا۔ اور اس میں آپ نے وحدت الوجود کے بعض عمیق مسائل کو اپنے کشفی رنگ میں پیش فرمایا ہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز البحر المواج کے والد شیخ حسن بن طاہر متوفی ۹۰۹ھ سلطان سکندر لودھی کے زمانے میں دہلی آبسے تھے۔ آپ کے پوتے شیخ رفیع الدین بن قطب العالم بن عبدالعزیز ہیں جو خواجہ باقی باللہ کے خواص اصحاب میں

سے تھے۔ شیخ رفیع الدین شاہ عبدالرحیم کے نانا ہیں اور ان سے اویسی طریقہ پر شاہ عبدالرحیم کو فیض پہنچا۔ بیان کیا جاتا ہے، شاہ عبدالرحیم کی پیدائش سے دو سال پیشتر آپ شاہ عبدالرحیم کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔ مشہور ہے کہ جس طرح مغلیہ خاندان میں سلطنت سلسلہ بہ سلسلہ چلتی رہی اسی طرح شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں شاہ ولی اللہ تک اور شاہ ولی اللہ سے ان کی اولاد تک جو سراج الدین بہادر شاہ ثانی کے زمانے تک رہی، علم و عرفان کا یہ سلسلہ جاری رہا۔

حکمتِ عملی

شاہ عبدالرحیم کے ایک استاد میر محمد زاہد ہروی متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ ہیں۔ میر محمد زاہد کے متعلق "انفاس العارفین" اور "مآثر الکرام" میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے والد بزرگوار اور بعض دوسرے مشہور روزگار اساتذہ سے پڑھا۔ اور اپنی قوتِ ادراک کی وجہ سے استادوں سے بازی لے گئے۔ آپ سترہ سال کے تھے کہ تمام علوم سے فراغت پائی۔ جودتِ ذہن اور استقامتِ فکر میں آپ کی شخصیت بے نظیر تھی۔ رمضان ۱۰۶۴ھ میں میر زاہد کو کابل میں واقعہ نویسی کی خدمت سپرد ہوئی۔

○ شیخ عبدالعزیز البحر المواج کا لقب "شکر بار" ہم نے شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ملفوظات سے نقل کیا ہے۔ حضرت اویس قرنی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے۔ لیکن ان سے ملاقات نہیں کر سکے اور اس کے باوجود آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے فیض حاصل کیا۔ اور قربِ مکانی کے بغیر حضور سے آپ کو روحانی اتصال پیدا ہوا۔ چنانچہ اویسی طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی مقتدر بزرگ سے ملے بغیر اس کی ذات سے اخذ فیض کیا جائے۔

یہ شاہجہاں کے زمانے کا واقعہ ہے۔ اورنگ عالمگیر کو تخت سلطنت پر بیٹھے آٹھ برس گزرے تھے کہ میر زاہد کو بادشاہی لشکرگاہ کا محتسب مقرر کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد آپ کو کابل کی صدارت کا منصب ملا اور اس طرح موصوف کو اپنے وطن مالوف یعنی کابل میں اطمینان سے بیٹھنے کا موقعہ مل گیا۔ میر زاہد کی ذات سے چارسوئے عالم میں علم کی نشر و اشاعت ہوئی۔ موصوف صوفیائے باصفا کا مشرب رکھتے تھے۔ اور آپ ایک بزرگ صوفی کے صحبت یافتہ بھی تھے۔ شاہ ولی اللہ "انفاس العارفین" میں لکھتے ہیں کہ میر زاہد کی تصانیف کے چند نکات میرے ذہن پر نقش ہو چکے ہیں۔ اور ان میں ایک نکتہ وہ ہے جو میر موصوف نے وجود اور اس کی وحدت کے متعلق لکھا ہے۔

میر محمد زاہد کا سلسلۂ تلمذ شیخ محقق جلال الدین دوانی متوفی ۹۲۸ھ پر ختم ہوتا ہے۔ سلطان محمد خاں فاتح° نے قسطنطنیہ پر قبضہ کرنے کے بعد جب یورپین اقوام

° ۱۴۵۳ء (۸۵۷ھ) میں سلطان محمد خاں فاتح نے جب قسطنطنیہ فتح کیا تو اس کی حکومت کا عیسائی علماء اور حکماء سے اختلاط اور ارتباط بڑھا۔ سلطان نے خاص طور پر اہل علم کو متنبہ کیا کہ یونانی فلسفیوں کے مختلف اسکولوں سے صحیح واقفیت پیدا کریں۔ نیز حکمائے اسلام نے جس قدر علم حقائق مدوّن کیا ہے اس بارے میں ان کی تحقیقات اور نظریات کو فلسفیانہ اسلوب میں مرتب کیا۔ خواجہ زادہ متوفی ۸۹۳ھ عبدالرحمٰن جامی متوفی ۸۹۸ھ جلال الدین دوانی متوفی ۹۲۸ھ کی تصانیف اس کی شاہد عادل ہیں۔ اور ان سب میں یہی رجحان فکر نمایاں نظر آتا ہے۔ علامہ مصلح الدین مصطفےٰ بن یوسف الحنفی المعروف بہ خواجہ زادہ نے جو سلطان محمد خاں فاتح کے استاد اور قسطنطنیہ کے سرکاری کالج کے مدرس تھے۔ سلطان کے ارشاد پر اسی سلسلے میں "تہافتہ الفلاسفہ" لکھی۔

کو اسلام سے آشنا کرنا ضروری سمجھا تو موصوف نے اہل عصر علماء کو شریعت اسلام اور حکمت و فلسفہ کی تطبیق پر متوجہ کیا۔ ان علماء میں سے ایک محقق دوانی ہیں۔ اس زمانے میں حکمت عملی پر اکثر افاضل زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے، مگر شیخ جلال الدین دوانی نے محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۶۷۲ھ کے بعد اخلاق جلالی نام کی کتاب لکھ کر اس فن کو زندہ کر دیا۔ شاہ ولی اللہ کے والد محترم شاہ عبدالرحیم نے اپنے صاحبزادے کو اسی حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برتی۔ شاہ ولی اللہ نے اس کا ذکر "انفاس العارفین" اور "جزء لطیف" میں کیا ہے۔

شاہ عبدالرحیم قدس سرہٗ کا یہ رجحان فکر کہ وہ حکمت عملی سکھانے پر خاص زور دیتے تھے، غیر معمولی طور پر قابل احترام ہے۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ عام متکلمین نے ارسطو کی نظری حکمت کو اپنا مطمح نظر بنا لیا تھا۔ اور ان کا سارا زور قیاس آرائیوں اور استدلالی بحثوں پر صرف ہوتا تھا۔ وہ عملی زندگی کی ضرورتوں سے بے خبر تھے اور حکمت عملی سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ لازمی طور پر اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ 'علم کلام' میں دلچسپی لینے والے فقہا اور متکلمین قومی زندگی کی ضروریات میں تدبر اور تفکر سے محروم ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ اپنے والد بزرگوار کے مذکورہ بالا رجحان فکر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حضرت شجاعت، فراست، کفایت،

---

٥ ابو عبداللہ نصیر الدین محمد بن محمد حسن المعروف بہ نصیر الدین طوسی علم و حکمت میں سرتاج زمانہ تھے۔ موصوف کو ہلاکو کے دربار میں بڑا تقرب حاصل تھا۔ اور وہ اس کے وزیر بھی تھے۔ ابن تیمیہ نے نصیر الدین طوسی کو بہت برا بھلا کہا ہے۔ ان کو برا بھلا کہنے کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ فلسفہ و حکمت کی نشر و اشاعت میں کوشاں تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ شیعوں میں صاحب ریاست کی حیثیت رکھتے تھے۔

غیرت وغیرہ اخلاقِ سلیمہ میں درجہ کمال پر تھے۔ نیز دینی اور مابعد الطبیعیاتی علوم میں درک کامل رکھنے کے ساتھ آپ عقلِ معاشی سے بھی جس کے ذریعہ انسان زندگی کی معاشی اور اجتماعی ضرورتوں کو سمجھتا ہے، پورے طور پر بہرہ ور تھے۔ آپ اپنی مجلس میں اکثر حکمتِ عملی اور کاروبار زندگی کے معاملات کے آداب کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ یہ تھی فکری بنیاد جو شاہ ولی اللہؒ کو اپنے والد سے اس ضمن میں ورثے میں ملی۔ اور آپ نے اس پر ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دی۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے حالات میں جہاں دوسرے انعاماتِ الٰہیہ کا ذکر کرتے ہیں، وہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ حکمتِ عملی جس پر اس عہد میں خیر و برکت کا انحصار ہے کارساز قدرت نے مجھے اس کا وافر حصہ عطا فرمایا۔ اور اس امر کی توفیق دی کہ میں کتاب و سنت اور صحابہ کے آثار کی روشنی میں حکمتِ عملی کے اصول و ضوابط کو مدون کر دوں۔

شاہ ولی اللہ کی شہرہ آفاق تصنیف "حجۃ اللہ البالغۃ" کو اگر غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک امتیازی وصف یہ بھی نظر آتا ہے کہ جہاں وہ رفاہِ عام کے اداروں یعنی ارتفاقات کا ذکر کرتے ہیں، وہاں حکمتِ عملی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تمام احادیث کو انہیں ابواب پر تقسیم کر دیتے ہیں۔ اور پھر خاص خاص موقعوں پر حدیث کے ذیل میں حکمتِ عملی کا کوئی نہ کوئی نکتہ ذکر کرتے جاتے ہیں۔

شاہ صاحب کی جملہ تصانیف میں آپ دیکھیں گے کہ سب سے پہلے وہ عبادات کے چار ابتدائی ارکان کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حکمتِ عملی کے اصولوں پر اپنے موضوع اور مطالب کو مختلف ابواب پر ترتیب دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دین اور دنیا دونوں کو اس نظر سے دیکھنے اور زندگی

میں حکمتِ عملی کی غیر معمولی اہمیت کے احساس ہی کا نتیجہ ہے کہ شاہ صاحب حُسن و قبح یعنی "بِرّ" اور "اِثم" کی حقیقت کو لفظی گورکھ دھندوں سے الگ کر کے ہر طالب حق کے لیے صاف اور واضح طور پر پیش کر سکے حُسن و قبح کے معاملے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے نوعی خواص اس میں بدرجۂ کمال پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک گدھے کو ہم اچھا کہیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ بحیثیت ایک گدھا ہونے کے جو لوازم ضروری ہیں، وہ اس میں پورے موجود ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ مثلاً ایک انسان سے بھی بڑھ کر ہے۔ اسی طرح اگر ہم ایک پودے کو یا ایک انسانی جماعت کو اچھا کہیں گے تو اس کے نوعی خواص کے اعتبار سے اس کو جانچیں گے۔ اور اس کی حیثیت کا تعین کریں گے۔ چنانچہ ایک انسان کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس میں انسانیت کے نوعی خواص ایک حدِ کمال تک پائے جاتے ہیں۔ اب جوں جوں کسی شخص میں یہ اوصاف کم درجے کے ہوں گے، اسی حساب سے اس کی اچھائی میں نقص پیدا ہوتا جائیگا۔ لیکن یہ سوال کہ آخر انسانیت کے اوصاف کیا ہیں ؟ اس کا جواب ایک ماہر حکمت کے نزدیک یہ ہوگا کہ تمام قوموں اور نسلوں کا جائزہ لو، اور ان میں جو اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں، ان پر انسانیت کا مصداق ہوگا۔ یہ ہے وہ معیار جس پر آپ ہر انسان اور ہر گروہِ انسانی کو پرکھ سکتے ہیں۔ چنانچہ اچھائی اور برائی یا حُسن و قبح° کو اس طرح متعین کرنے میں خیال سے زیادہ

° واضح ہو کہ یہ مسئلہ کہ حسن و قبح کا تعین عقل سے ہوتا ہے۔ یا جس کو شریعت اچھا کہہ دے وہ اچھا ہے۔ اور جو اس کے نزدیک بُرا ہے، وہ بُرا ہے۔ یہ جداگانہ موضوع ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے "انفاس العارفین" صفحہ ۸۰ ، ۸۱ میں نہایت بسط سے اس پر بحث کی ہے۔

عمل کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ اور یہ حکمت عملی کو اساسی فکر ماننے کا لازمی نتیجہ ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کو پڑھ کر دیکھئے تو شاہ ولی اللہ صاحب کسی عمل کی، کسی خُلق کی اور کسی عقیدے کی خوبی اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ وہ عام افراد میں یعنی مشرق ومغرب اور عجم وعرب میں پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کا یہ فکر معدن حکمت کا ایک نفیس جوہر ہے، جس سے عام مصنفین کی کتابیں خالی نظر آئیں گی۔ دوسرے علماء کی کتابیں پڑھ کر انسان حُسن و قبح کے معاملے میں کسی واضح حقیقت کا تعین نہیں کر پاتا۔ ہاں اس سلسلے میں وہ خیالی فلسفہ گھڑنے میں ضرور کمال حاصل کر لیتا ہے۔

الغرض شاہ صاحب کے اس اجتماعی فکر کے طفیل طالب علم حُسن و قبح کے بارے میں خیالی فلسفہ طرازیوں کی دلدلوں سے بڑی آسانی سے نکل سکتا ہے، اور وہ ان قیاس آرائیوں کے بجائے عملی زندگی میں "حُسن" کی تخلیق اور "قبح" کے مٹانے میں سرگرم عمل ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اپنے گھر کا نظام ٹھیک طور پر چلائے گا۔ پھر گھر سے محلے اور محلے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک کے نظم ونسق میں مصروف ہو سکے گا۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے اسی اجتماعی فکر کے ذریعہ ایک عالم یہ سمجھ سکتا ہے کہ اسلام کے پیش نظر ایک فرد کو "بر" یعنی نیکی کا حکم دینے اور "اثم" یعنی بدی سے روکنے یا دوسرے لفظوں میں "حُسن" کی ترغیب اور "قبح" سے بچنے کی تعلیم سے دراصل مقصد یہ تھا کہ یہ فرد سب سے پہلے اپنی زندگی کو سنوارے، اس میں حسن پیدا کرے۔ پھر یہ اپنے گھر کو ٹھیک کرے۔ گھر سے محلے کی اصلاح کی طرف متوجہ ہو۔ اور محلے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک اور اپنے ملک سے تمام انسانیت اور کل دنیا کی اصلاح اور بہتری کا عزم کرے۔ شاہ صاحب کا یہ اصولِ اجتماعی پیش نظر رہے، تو یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اسلام دراصل ایک عالمگیر انقلاب کی دعوت ہے۔ قرآنِ عظیم اسی دعوت کا ترجمان ہے۔ اور قرآن ان معنوں میں اپنی تشریح آپ ہے۔ اور وہ اس لحاظ سے کسی تکمیل اور تشریح کا محتاج نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت و فلسفہ کا یہ سب سے اعلیٰ فکر ہے اور اس کی مدد سے ہر عامی اور عالم قرآن کے مقصودِ اصلی کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ الغرض شاہ صاحب نے اپنے اس اجتماعی فکر کے ذریعہ قرآن کو مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب کر دیا ہے۔

حدیث وفقہ۔ وحدت الوجود۔ وحدتِ شہود

امام ولی اللہ نے علم حدیث کی تکمیل کے لیے ۱۱۴۳ھ میں حرمین شریفین کا سفر کیا۔ حجاز تشریف لے جانے سے پہلے وہ بارہ سال تک ہندوستان میں اپنے والد کی وفات کے بعد دینی اور فلسفی علوم پڑھاتے رہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:۔

> "والد بزرگوار کی وفات کے بعد کم وبیش بارہ سال تک دینی اور عقلی علوم کا درس دیتا رہا۔ اس اثناء میں ہر علم میں درک پیدا کیا۔ اور والد مرحوم کے مسلک پر تصوف اور طریقت کی منزلیں طے کیں۔ اس زمانے میں مجھ پر توحید اور وحدت کے عقدے کھلے۔ میرے سامنے جذب وکیف کی راہیں واہوئیں سلوک ومعرفت کی متاع گراں مایہ سے ایک بڑا حصہ نصیب ہُوا۔ اور مجھ پر وجدانی علوم پے بہ پے بڑی مقدار میں نازل ہوئے"۔

شاہ ولی اللہ حجاز میں پورے دو برس رہے۔ زمانۂ قیامِ حجاز میں سب سے بڑے اُستاذ جن سے شاہ صاحب کو معنوی مناسبت پیدا ہوئی الشیخ ابو طاہر مدنی متوفی ۱۱۴۵ھ تھے۔ شیخ موصوف زیادہ تر اپنے والد شیخ ابراہیم کُردی

متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ کے تابع اور انہیں کے علوم و معارف کے حامل تھے۔ شیخ ابراہیم کردی کے متعلق "ابجد العلوم" میں لکھا ہے یہ موصوف علوم فقہ و حدیث، ادب عربی، اصول فقہ اور اصولِ حدیث میں معرفت تامہ رکھتے تھے۔ شیخ عبداللہ عباسی کا قول ہے کہ شیخ ابراہیم کردی کی مجلس باغِ بہشت کا ایک نمونہ تھی۔ موصوف فلسفیانہ حقائق کے مقابلے میں صوفیہ کے کلام کو مقدم جانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اہلِ فلسفہ کا گروہ اصل حقیقت کے قرب و جوار تک تو پہنچ جاتا ہے لیکن حقیقت کے اصل منبع تک ان کی رسائی نہیں ہوسکتی۔°

شاہ صاحب کے اُستاد شیخ ابوطاہر اپنے والد شیخ ابراہیم کُردی کے مسلک پر تھے۔ موصوف اپنے والد کے خرقۂ طریقت سے سرفراز ہوئے تھے اور ان کے ذریعہ بہت سے اور مشائخ اور اساتذہ سے بھی آپ نے کسب علم کیا۔ چنانچہ آپ نے نحو سید احمد ادریس مراکشی سے پڑھی۔ فقہ شافعی شیخ علی طولونی مصری سے حاصل کی۔ فلسفہ و منطق منجم باشی مروی سے سیکھی۔ علم حدیث شیخ حسن عجیمی حنفی، شیخ احمد نخلی، شیخ عبداللہ بصری اور شیخ عبداللہ لاہوری سے پڑھا۔ شیخ ابوطاہر عبادت و طاعت میں بڑے سرگرم تھے اور علم و تعلیم میں بھی کوشاں رہتے تھے۔ موصوف بڑے نرم دل تھے اور رقت قلبی کی وجہ سے اکثر دفعہ گریہ رہتے°۔ حُسنِ اتفاق یہ ہے کہ علوم و فنون کے ساتھ ساتھ مشائخ تصوف سے بھی آپ کا تعلق سلسلہ بہ سلسلہ شیخ زین الدین زکریا انصاری تک پہنچتا تھا۔ چنانچہ آپ نے اپنے والد شیخ ابراہیم کُردی سے اخذِ فیض کیا۔ وہ شیخ احمد قشاشی کے مرید تھے اور شیخ احمد قشاشی کو شیخ احمد شناوی سے فیض

° ابجد العلوم صفحہ ۸۶۔ آپ کی تاریخِ وفات "انا علی فراقک یا ابراہیم لمحزون" ہے۔

° ابجد العلوم صفحہ ۸۴۷

پہنچا تھا۔[۵]

شاہ ولی اللہ کی خوش قسمتی تھی کہ شاہ عبدالرحیم اور شیخ ابراہیم کردی دونوں میں کوئی ذہنی بُعد نہ تھا۔ اور اپنے اپنے فکری رجحانات میں دونوں ایک دوسرے کے قریب تھے، کیونکہ دونوں کا سلسلۂ تلمذ جلال الدین دوانی تک پہنچتا تھا۔ یہ اسباب تھے جن کے باعث شاہ ولی اللہ کو شیخ ابو طاہر مدنی کی صحبت بہت موافق آئی۔

ہم نے شیخ ابراہیم کے بہت سے رسالے مطالعہ کئے ہیں۔ موصوف شریعت اسلامیہ کو ابن عربی کے فلسفہ سے حل کرتے ہیں۔ اور اس بات میں ان کی حیثیت ایک مستقل صاحب فکر امام کی ہے۔ شیخ ابراہیم کے اس رجحانِ فکر کا اثر اُن کے صاحبزادے شیخ ابوطاہر کے ہر قول و فعل میں نمایاں نظر آتا ہے۔ غرضیکہ ایک طرف تو شاہ صاحب کے والد اور چچا کا اپنا طریق تھا۔ اور دوسری طرف حرمین میں شیخ ابوطاہر مدنی اور ان کے والد شیخ ابراہیم کُردی کے دوسرے شاگردوں کا یہ مسلک تھا۔ اب اتفاق سے یہ دونوں متحد الخیال تھے۔ ان کا اتحادِ خیال، یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس پر شاہ ولی اللہ کے ذہن اور فکر کی تشکیل ہوئی۔ کوئی صاحب علم خواہ وہ کسی زمانے کا ہو اور کسی مذہب و ملت سے اس کا تعلق ہو، اگر اس کے افکار شاہ صاحب کے اس اساسی فلسفہ پر پورے اترتے ہوں، تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک غلط راستہ پر نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے اس نے اصل مقصود کو جن تعبیرات میں پیش کیا ہو، وہ کچھ اور ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس فکر کے ایک صاحب علم کے اقوال دوسرے صاحب علم سے بظاہر مختلف ہوں۔ شاہ صاحب کا علمی کمال یہ ہے کہ وہ ان ارباب علم کے مختلف اقوال کو

---

۵ عجالۂ نافعہ صفحہ ۲۴

جمع کر کے ان میں تطبیق دیتے ہیں۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے توحید میں وحدت الوجود کا تصور پیش کیا تھا۔ اور اس کے خلاف امام ربانی مجدد الف ثانی نے وحدت شہود کی دعوت دی۔ شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے ان تصوراتِ توحید میں بظاہر جو تضاد نظر آتا تھا، اس کو رفع کیا اور دونوں کو اصلاً ایک ثابت کیا۔ تطبیق کے اس عمل میں وہ تعبیرات کے اختلاف کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ شاہ صاحب نے "مکتوب مدنی" میں اس مسئلے کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ مذکورہ بالا تطبیق گو امام ربانی کے پیروؤں کو سخت ناگوار گزری تھی لیکن تاہم وہ شاہ صاحب کے کمالات کا انہیں الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں، جن میں وہ اپنے ائمہ کے کمالات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کا علمی کمال یہ ہے کہ ارباب فکر و علم کا کوئی گروہ اگر بنیادی طور پر متحد الخیال ہو، اور ان کے افکار شاہ صاحب کے اساسی فلسفہ پر پورے اتریں، تو وہ ان کی تعبیرات کے اختلاف میں نہیں جاتے۔ بلکہ ان کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہم مطابقت پیدا کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کے اس علمی کمال کی ایک مثال تو وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود کے تطابق کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اس کی دوسری مثال فقہ میں حنفی اور شافعی اختلاف کو دور کرنا ہے، شاہ صاحب ائمہ فقہاء میں سے حنفی اور شافعی دونوں کو ایک ہی درجہ پر مانتے ہیں۔ اور دونوں کے اختلافات کو اسی اصول پر حل کرتے ہیں۔ بات یہ تھی کہ انہوں نے دیکھا کہ ان کے والد اور چچا حنفی ہیں اور فلسفہ وحدت الوجود کو مانتے اور اسے صحیح طور پر سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔ نیز انہوں نے دیکھا تھا کہ شیخ ابراہیم کردی اور ان کے صاحبزادے شیخ ابو طاہر مدنی فقہ میں شافعی مذہب رکھتے ہیں اور وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔ اس سے ان پر

یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جہاں تک حقیقت شناسی کا تعلق ہے، فقہ حنفی اور فقہ شافعی میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ بے شک شاہ صاحب اپنے ملک اور اپنی سوسائٹی کے مزاج اور اس کی عام افتاد کے پیش نظر فقۂ حنفی کے پابند تھے۔ مگر ان کی عقلیت فقہ شافعی کی توہین بھی برداشت نہیں کرتی تھی۔ جیساکہ عام طور پر فقہاء کے باہمی جھگڑے اس طرح کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جس سے کہ بلاقصد مذہب مذکور کی توہین ہوتی ہے۔

حنفی اور شافعی فقہ کی اس ہم آہنگی کو ہم ذرا اور آگے بڑھاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب فقہ حنفی کو امام ابوحنیفہ کے شاگرد محمد بن حسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ کی کتابوں سے اخذ کرتے ہیں۔ اور شافعی فقہ کو براہ راست امام شافعی کی تصانیف سے لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام شافعیؒ ° دونوں کے دونوں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ اس بنا پر شاہ ولی اللہ یہ قاعدہ تجویز کرتے ہیں کہ در حقیقت فقہ کا اصل الاصول امام مالک کی مؤطا ہے اور اسی سے مالکی، شافعی، حنفی مذاہب پیدا ہوئے۔ اس قاعدہ کلیہ کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں۔ چنانچہ وہ دیکھتے ہیں کہ مؤطا امام مالک تمام تر اہلِ مدینہ کی فقہ پر مشتمل ہے۔ اور اہلِ علم مدینہ کی فقہ کا مرکز حضرت فاروق اعظمؓ کو قرار دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مالکی، شافعی اور حنفی فقہ کے مذاہب سارے کے سارے شاہ صاحب کے نزدیک حضرت فاروق اعظمؓ کے مذہب کی تشریحیں ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی کتاب

° جواہر مضیئہ میں ہے کہ ابن عبدالحکم بیان کرتے ہیں کہ میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سُنا کہ میں مالکؒ کے دروازے پر تین برس سے زیادہ مدت بیٹھا رہا اور میں نے ان کی زبان سے سات سو سے زیادہ حدیثیں سُنیں۔

"ازالۃ الخفا" میں فاروق اعظمؓ کو مجتہد مستقل اور ان تین ائمہ کو مجتہد منتسب تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ اہلِ سنت کے ان تین اماموں کے مذہب کو قرآن و سنت کی تشریح قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں "ازالۃ الخفا" میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

" علم احکام میں جسے عام طور پر فقہ کہا جاتا ہے، فاروق اعظمؓ کی علمی وسعت اور ان کی دسترس اتنی زیادہ تھی کہ اُسے احاطۂ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام امت سے زیادہ فقہ جاننے والے تھے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے فرمایا کرتے تھے کہ وہ فقہی مسائل حضرت عمرؓ سے اخذ کریں۔ چنانچہ صحابہؓ اور ان کے بعد آنے والے تابعین کے گروہ کی اس امر میں صاف تصریحات موجود ہیں اور عملی زندگی میں اس کی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ حضرت عمرؓ کی فقہ اور اہلِ سنت کے دوسرے مجتہدین کی فقہ میں آپس میں وہی نسبت ہے، جو ایک کتاب کے متن اور بعد میں جو اس کی شرحیں کی جاتی ہیں، ان میں ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے مقابلے میں خود مجتہدینِ فقہ کی مثال ایسی ہے، جیسا کوئی مجتہد مستقل ہو۔ اور دوسرے اس کے تابع اور اس سے منتسب ہوں۔"

فقہِ اسلامی اگر اس صورت میں پیشِ نظر رہے تو مسلمانوں کے لیے اس بات کو سمجھنے میں دقت نہ ہوگی کہ اصل شریعت تو ایک ہی ہے اور فقہ کے یہ حنفی، شافعی، مالکی اسکول اس کے مختلف شعبے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ عوام ہر فقہی مذہب کو ایک مستقل دین اور ایک جداگانہ ملت سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا نہ ہوں گے۔ اس طرح ملتِ اسلامیہ کے مجموعی احکام کے بارے میں ان

کے ذہنوں میں شک وشبہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ اور باہمی اختلافِ فقہ، انتشارِ فکر اور تشویشِ ذہنی کا باعث نہ ہوگا۔

یہ مسائل اس رنگ میں متقدمین کی کتابوں میں ہمیں کہیں نظر نہیں آئے۔ اور ہماری رائے میں شاہ ولی اللہ کا یہ طرزِ فکر اور علمی کمال نتیجہ ہے اس تربیت کا، جو انہیں اپنے والد اور چچا کے افکار و تعلیمات سے ہندوستان میں ملی۔ اور بعد میں حجاز میں شیخ ابوطاہر مدنی کے فیضِ صحبت سے ان کی اس ذہنی تربیت کو اور جلا نصیب ہوئی۔

باب دوم

تکمیلِ مَلکات

تکمیلِ مَلکات سے مُراد

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے مشائخ و اساتذہ سے جو کچھ حاصل کیا اور جس علمی اور فکری ماحول میں آپ کی ذہنی تربیت ہوئی، اس کا ذکر تحصیلی ملکات کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ہم شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات سے بحث کرتے ہیں۔

تکمیلی ملکات سے ہماری مراد یہ ہے :-

(الف) تعلیم و تدریس اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان میں عقل و خرد کی مدد سے اس طرح ترتیب دینا کہ ان میں کسی قسم کا باہمی تضاد اور تزاحم نہ رہے۔ دوسرے لفظوں میں مختلف معلومات سے دماغ میں جو الجھنیں پڑ جاتی ہیں، انہیں عقل کی روشنی میں اس طرح سلجھا دیا جائے کہ ذہن میں ان کی وجہ سے کوئی الجھاؤ نہ رہے۔ ذہن کی تربیت اور اس کی تہذیب کا یہ پہلا درجہ ہے۔

(ب) ذہن کی تکمیل کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسان وجدان کی وہبی قوتوں سے

پوری طرح بہرہ ور ہو۔ وہ اُن سے اس طرح سرشار ہو جائے کہ کائنات کے جملہ اختلافات کی اصلاح کے لیے جو تدابیر الٰہی برسرکار ہیں، ان کو وہ چشم بصیرت سے دیکھے اور ان کو کام کرتا محسوس کرے۔ لیکن اس معاملہ میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ انسان کی ان وجدانی قوتوں اور اس کی عقل میں تضاد اور اختلاف نہ ہو۔ وُجدان کی ذہنی قوتوں کا انحصار قوتِ عقل پر ہونا چاہیئے۔ یعنی عقل وُجدان کی حریف نہیں بلکہ اس کی مؤیّد اور مددگار ہو۔

غرضیکہ پہلے تو تعلیم و تدریس اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اور اس عقل کو وُجدان کی آب ملے تاکہ وُجدان اور عقل میں نزاع نہ رہے۔ بلکہ عقل وُجدان کی تائید اور معاونت سے کام کرے۔ اس طرح علم، عقل اور وجدان باہم ایک دوسرے کی مدد سے زندگی میں سرگرم عمل ہو سکیں گے۔

رج، عقل اور وُجدان کی قوتوں کی جب اس طرح سے تربیت اور تکمیل ہو جائے تو پھر ان ہر دو کی مدد سے قرآن حکیم کے حقائق پر غور کرنا اور اس کی تعلیمات دنیا کی تاریخ میں جن انقلابات کا باعث بنی ہیں ان کے متعلق سوچ بچار کرنا۔ ان کی وضاحت کرنا اور انہیں دوسروں کے سامنے پیش کرنا پھر ان حقائق کی نشر و اشاعت اور ان کی تلقین کے لیے ایک تعلیم گاہ بنانا۔ اور اس میں اس فکر کے ماہر علماء یعنی "راسخین فی العلم" تیار کرنا۔ شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات کا ہمارے نزدیک یہ تیسرا درجہ ہے۔ راسخین فی العلم کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات کو اس طرح پیش کریں کہ ان کے زمانے میں نیز آئندہ آنے والے دور میں قرآن کی یہ تعلیمات دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اپنی برتری قائم رکھ سکیں۔

قرآن کی تعلیمات پر غور کرنا، ان سے زندگی کے لیے شاہراہِ ہدایت ڈھونڈنا۔ پھر ان کی نشر و اشاعت کے لیے تعلیم گاہ بنانا، اور اس میں "راسخین فی العلم" کی جماعت تیار کرنا۔ یہ پہلا میدان ہے جہاں شاہ صاحب نے اپنی عقل اور وجدان کی تکمیل شدہ قوتوں کو سب سے پہلے استعمال کیا۔ آئندہ سطور میں نہایت اختصار سے ان مباحث کا ذکر کیا جائے گا۔

باب سوم

قرآن مجید

مطالبِ قرآنی کی عمومیّت

جہاں تک اصول دین کا تعلق ہے، ہمارے فقہاء نے بے شک "اصولِ فقہ" میں قرآنِ عظیم کو پہلے درجہ پر رکھا تھا۔ لیکن عملاً وہ قرآنی مطالب کی بحث و تحقیق میں آیات احکام سے آگے نہ بڑھتے تھے۔ اور ان کی ساری کوشش اس امر تک محدود رہتی تھی کہ قرآن کے صرف اوامر و نواہی پر بحثیں کریں۔ قرآن حکیم کو محض ان محدود معنوں میں قابلِ عمل سمجھنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام علماء نے تمام قرآن کو سمجھنا ضروری نہ جانا اور آخر کار ہوا یہ کہ قرآن کی تفسیر واعظوں اور قصہ گو افسانہ طراز لوگوں کے ہاتھ آگئی۔ اور فقہا کا اس میں دخل نہ رہا۔

گو ائمہ فقہاء نے "اصولِ فقہ" میں بالاتفاق اس امر کی صراحت کی ہے کہ اگر قرآن عظیم کی کوئی آیت بلفظ عموم نازل ہوئی ہو اور مفسرین اس کی شانِ نزول کے متعلق کوئی خاص واقعہ ذکر کرتے ہوں۔ لیکن قرآنی مطالب کی تشریح میں عمومیّت ہی مدّنظر رہے گی۔ اور کسی خاص شخص یا واقعہ سے اس آیت کو مخصوص کر دینا محلِ اعتبار نہ ہوگا۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس قاعدے پر تو سب کا اتفاق ہے۔

لیکن ہمارے مفسرین کا یہ حال ہے کہ آپ جس تفسیر کو اٹھا کر دیکھیں گے، ہر آیت کے متعلق ایک جزئی واقعہ مذکور ہو گا۔ مثلاً یہ آیت ابوجہل کے حق میں ہے، یہ آیت عبداللہ بن اُبیّ منافق کے بارے میں نازل ہوئی۔ یہ حضرت ابوبکر صدیق کی فضیلت میں اُتری۔ اس آیت میں اہلِ بیت کے فضائل کا بیان ہے۔ غرضیکہ قرآن کی آیات کو مخصوص اشخاص اور واقعات سے مختص کر دینے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ آپ اساتذہ اور طلبہ کو انہیں جزئی چیزوں میں غور کرتا ہوا پائیں گے۔

قرآن عظیم کو عملاً آیاتِ احکام تک محدود کر دینے، نیز اس کی آیات کو عمومی مطالب کے بجائے جزئی واقعات سے مختص کرنے کا اثر یہ ہوا کہ قرآن بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی زندگی میں موثر نہ رہا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ وہ ہماری تمام عملی سرگرمیوں میں مشعلِ ہدایت بنتا۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ محض پڑھنے پڑھانے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ شاہ صاحب نے "الفوز الکبیر" کی ابتداء میں اس غلطی کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے۔ چنانچہ آیاتِ احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اجتماعی طور پر عام بنی نوعِ انسان میں جو بداخلاقیاں اور بداعمالیاں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہیں، ان آیات کا سببِ نزول ان کو سمجھنا چاہیئے۔ یہاں کسی زمانے اور قوم کی تخصیص نہیں۔ عرب ہوں یا عجم، آج کا زمانہ ہو یا کوئی پہلے کا گزرا ہوا دَور، جہاں بھی یہ خرابیاں پیدا ہوں گی، قرآن کی ان آیات کا انطباق ان پر ہو گا۔ اس ضمن میں "الفوز الکبیر" کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"تحقیق شدہ امر یہ ہے کہ جہاں بھی بُرے اعمال اور ظلم کا وجود ہو گا، وہ ان آیات کا سببِ نزول سمجھا جائے گا۔"

شاہ صاحب نے قرآن عظیم کے مطالب کو اس شکل میں پیش کرنے پر صرف اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے اپنے صحبت یافتہ لوگوں میں سے اس طریقے پر

سوچنے والی ایک جماعت بھی پیدا کر دی۔ شاہ محمد عاشق پھلتی اور شاہ محمد امین کشمیری اس گروہ کے سرکردہ حضرات تھے۔ سراج الہند شاہ عبدالعزیز نے ان بزرگوں سے ہی اپنے والد شاہ ولی اللہ کی وفات کے بعد ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

علومِ پنجگانۂ قرآن

"الفوز الکبیر" کے مقدمہ میں شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور معانی کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :۔

"تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ قرآن کے جملہ مطالب و معانی ان پانچ علوم سے باہر نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک علم احکام ہے۔ اس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ عبادات، عام معاملات گھر کے نظم و نسق اور شہروں کی سیاست اور کارگزاری میں کون سی چیز واجب ہے، کون سی مندوب اور مباح ہے اور کون سی مکروہ اور حرام ہے۔ اس علم کی تفصیلات پر بحث کرنا فقیہہ کا کام ہے۔"

"علوم پنجگانہ قرآنی میں سے دوسرا علم بحث و مناظرہ کا ہے۔ اس میں چار گمراہ فرقوں کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے۔ یہ چار فرقے یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین کے ہیں۔ اس علم پر بحث کرنا علم کلام سے متعلق ہے۔ تیسرا علم تذکیر بآلاءِ اللہ ہے۔ "آلاء اللہ کے تحت آسمان و زمین کی تخلیق، بندوں کو ان کی ضروریات کا الہام کرنا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان آتا ہے۔ چوتھا علم تذکیر بایّام اللہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ

---

۵ "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" میں ان بزرگوں کے حالات تفصیل سے درج ہیں۔

اب تک جو واقعات ہو چکے ہیں۔ اور اللہ نے اپنے نیکو کار بندوں کو جن نعمتوں سے نوازا ہے اور نافرمانوں پر جو جو عتاب ہوئے ہیں، تذکیر بایام اللہ میں ان کو بیان کیا گیا ہے۔ علوم پنجگانہ میں سے آخری علم "تذکیر بالموت ومابعدہٗ" ہے۔ اس علم کے ذیل میں حشر، نشر، حساب، میزان، جنت اور دوزخ کا بیان آتا ہے۔ ان امور کی تفصیلات پر نگاہ رکھنا اور ان کے مطابق احادیث و آثار کو قلم بند کرنا واعظ اور نصیحت کرنے والے مذکر کا کام ہے"۔
علم احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب نے رائج الوقت غلطیوں کی جس طرح اصلاح کی، اس کا اشارۃً پہلی فصل میں ذکر ہو چکا ہے۔ اب تذکیر بآلاء اللہ، تذکیر بایام اللہ اور تذکیر بالموت ومابعدہ کا بیان سنیئے۔

ذِکر و تذکیر

قرآن مجید میں بار بار انبیاء کے قصے مذکور ہیں۔ انسان انہیں پڑھتے پڑھتے اُکتا سا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے تمام کتب الٰہیہ کے اس طرح کے مضامین کے لیے تین اصول مقرر کئے ہیں۔ چنانچہ اگر ان اصولوں کے پیش نظر قرآنی قصص کو پڑھا جائے تو یہ قصے اعلیٰ روحانیت پیدا کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

قرآنی قصص سے دراصل مقصود بنی نوعِ انسان کو ذکر و تذکیر کے ذریعہ راہ راست پر لانا ہے۔ قرآن شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ذکر یعنی مطلق تذکیر کے لیے نازل ہوا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

"وَلَقد یسّرنا القرآن للذکر فھل من مدکر"۔ غلطی یہ ہوئی کہ لوگوں نے ان قصّوں کو محض کہانیاں سمجھ لیا۔ کسی نے "تذکیر کے خیال سے ان پر مطلق غور نہ کیا۔ عام واعظ اور قصہ گو محفل کی دلچسپیوں کی خاطر ان آیات میں حسب مرضی تصرف بھی

کرتے رہے۔ اس طرح انہوں نے قرآن کے قصوں کو بازیچۂ اطفال بنالیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے ان تمام قصوں کو حسب ذیل تین اصولوں کے ماتحت ترتیب دی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن کریم ان قصوں کے ذریعۂ "آلاء اللہ" "ایام اللہ" اور "موت د مابعدہٗ" کا بار بار ذکر کرکے انسانوں کو گمراہیوں سے بچنے اور راستی پر چلنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان قصوں سے اس کا مقصودِ اصلی ان تین باتوں کی تذکیر ہے۔

یہ واضح رہے کہ تذکیر بآلاء اللہ کے لیے مفسر کو ایک تو علوم طبیعیات میں کافی مہارت ہونی چاہیئے تاکہ وہ آلاء اللہ کی تشریح کر سکے۔ شاہ صاحب نے اپنی تصنیف "سطعات" میں تشریح کی ہے کہ حکمتِ طبیعیہ کو قرآن عظیم نے آلاء اللہ کی تذکیر میں پیش کیا ہے۔ تذکیر بایام اللہ کو فقط ایک مؤرخ اور فلسفۂ تاریخ کا ماہر ہی اچھی طرح سمجھ اور سمجھا سکتا ہے۔ قرآن نے بار بار جن قوموں کے عروج و زوال کا ذکر کیا ہے، ایک مؤرخ کا کام ہے کہ وہ بتائے کہ فلاں قوم کس طرح بڑھی تھی اور پھر کس طرح گری۔

قرآن میں تذکیر بآلاء اللہ اور تذکیر بایام اللہ کے بعد موت اور اس کے بعد ہونے والے واقعات کے ذریعہ بنی نوعِ انسان کی تذکیر کی گئی ہے۔ قرآن کے نزدیک انسانی زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی۔ اس پر تمام حنیفی ادیان یعنی یہودی، نصرانی اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ صابی ادیان میں سے سناتنی، بدھ مت والے اور ایرانی مجوسی جو تناسخ کے قائل ہیں، وہ بھی موت پر زندگی کو ختم نہیں مانتے۔ اسی طرح آزاد طبع عقل مندوں کی جماعت میں سے بھی بہت بڑا حصہ انسانی زندگی کو موت پر ختم نہیں کرتا۔ البتہ ادنیٰ طبع کے چند بوالہوس یہ شور مچاتے رہتے ہیں کہ موت ہی انسانی زندگی کا اختتام ہے اور

ان سے عوام بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس غفلت سے انسان کو نکالنا، زندگی کے صحیح نصب العین اور مقصد سے اُسے آگاہ کرنا اور اعمالِ زندگی کے ثمرات جو اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں یا وہ ثمرات جو موت کے بعد پیدا ہوں گے ان کو اِسے ذہن نشین کرانا قرآن مجید کے مقاصد میں سے ایک اہم چیز ہے۔ اور اسے "تذکیر بالموت و مابعدہٗ" کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے۔

تذکیر بالموت و مابعدہٗ کے حقائق کو سمجھنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان الہیات میں کافی درک رکھتا ہو۔ اور علم الہیات کے عقلی پہلوؤں کے علاوہ موت اور اس کے بعد کی زندگی کے متعلق مختلف ادیان کے جو نظریات ہیں اُسے ان پر بھی پورا پورا عبور حاصل ہو۔ چنانچہ الہٰیات کا ایک ایسا فاضل ہی ایسے مسائل کو سمجھ سکتا اور دوسروں کو بھی سمجھا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں تذکیر بالموت و مابعدہٗ کے مسئلے میں غلط تفسیر کی وجہ سے ایک پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے، جس نے مسلم مفکرین کے اذہان کو جامد بنا دیا ہے موت کے بعد انسان کو کیا پیش آئے گا؟ اس امر پر غور کرنے سے پیشتر انسانی روح کو سمجھنا از حد ضروری ہے۔ عام مفسرین نے روح کے مسئلے کو متشابہات کے ضمن میں داخل کر دیا ہے۔ اور متشابہات پر گفتگو کرنا ان کے ہاں سرے سے جائز ہی نہیں۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی مسلمان مفکر مابعد الموت کے مسئلے کے قریب جانے کی جرأت نہیں کرتا اس لیے قرآن مجید میں مابعد الموت کے جو مسائل درج ہیں، ان کے تحت اللفظ ترجمے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ ان پر غور و خوض کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا۔ یہاں تک کہ حالت یہ ہو گئی ہے کہ عقائد کی کتابوں میں توحید اور نبوت کا مسئلہ تو عقلی مانا جاتا ہے اور عذاب قبر سے لے کر حشر و نشر اور حساب و جزا و سزا کی تمام بحثوں کا دار و مدار محض منقولات پر ہے۔

یعنی عذاب قبر کو صرف اس لیے مانا جاتا ہے کہ حدیث شریف میں اس کا ذکر ہے۔
شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تصنیفات کے ذریعے مسلمانوں کو اس غلطی سے نکالنے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک موت کے بعد جس زندگی کو قرآن پیش کرتا ہے، عقل اس کے احاطہ سے قاصر نہیں ہے۔ چنانچہ مابعد الموت کی زندگی شاہ صاحب کے یہاں عقلی نتائج سے ثابت ہے اور سچی بات یہ ہے کہ عقل کی پوری تائید کے بغیر قرآن کو تو کسی چیز کو منوانے کی دعوت بھی نہیں دیتا۔

ہمارے اس زمانے میں جب کہ ہندوستان سے اسلامی حکومت جا چکی ہے۔ اور دین اسلام کی برتری کی تائید میں عامۃ الناس کے لیے مسلمانوں کے سیاسی غلبے اور دنیادی شوکت کے جو مادی اسباب تھے، وہ بھی نہیں رہے۔ اس زمانہ میں قرآن اور اسلام کی تائید میں شاہ صاحب کے ان علمی افادات اور حکیمانہ افکار کی طرف ہندوستانی مسلمانوں کا توجہ نہ کرنا سب سے بڑی بدقسمتی ہے۔

یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب

علوم پنجگانہ قرآن میں سے پانچواں علم بحث و مناظرہ یا مخاصمہ کا ہے۔ اس ضمن میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب کیا گیا ہے۔ اس کی پوری تفصیل آپ کو "الفوز الکبیر" کے مقدمہ میں ملے گی۔ اس باب میں شاہ صاحب کے جملہ مباحث کا خلاصہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ شریعت کا اصل مقصود انسان میں درحقیقت اچھے اخلاق پیدا کرنا ہے۔ اب شریعت کی تعلیم دو طرح سے دی جاتی ہے۔ ایک طریق تو یہ ہے کہ لوگوں کو اچھے کاموں کا حکم دیا جائے اور برے کاموں سے روکا جائے۔ اور شریعت کی تعلیم کا دوسرا طریق یہ ہے کہ برے کام کرنے سے افراد اور جماعتیں جس طرح تباہ و برباد ہوئیں اور ان میں جس طرح کے مصائب،

پیدا ہوئے، ان کو بیان کیا جائے۔ اور اس طرح اچھے کام کرنے والے زندگی میں جیسے جیسے کامیاب اور نیک نام ہوئے، ان کا ذکر ہو۔ غرضیکہ یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے حالات کے ضمن میں قرآن اپنے مخاطبین کو دراصل یہ ذہن نشین کراتا ہے کہ اچھے اخلاق کے نتائج تاریخ میں ہمیشہ اچھے نکلے ہیں۔ اس لیے ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ اور برے کاموں کا نتیجہ پہلے بھی ہلاکتوں اور مصائب کا باعث ہوا ہے، اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ایک جماعت خدا تعالیٰ پر ایمان لاتی ہے۔ اور اس کے دیئے ہوئے احکام کا اپنے آپ کو پابند سمجھتی ہے۔ آگے چل کر ایک مخلوق اس جماعت کے طریقے پر چلنے لگتی ہے۔ چنانچہ عامۃ الناس کے لیے یہ جماعت مقتدا اور مرکز بن جاتی ہے۔ اور سب لوگ اس کا اتباع کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ایک وقت آتا ہے کہ اس جماعت میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی وجہ سے ساری کی ساری ملت، جو اس جماعت کی پیرو تھی، برباد ہو جاتی ہے۔ قوموں کی اجتماعی زندگی کے اس دور کو یہود اور نصاریٰ کے حالات کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن کا مقصود اصل میں افراد اور جماعتوں کی ایک عمومی حالت کو پیش کرنا تھا۔ یہود اور نصاریٰ کی تخصیص محض مثال کے لیے ہے۔

اب ایک دوسری جماعت ہے، جو عقل سے سوچے ہوئے اصول و قواعد کو مانتی ہے۔ اور انہیں پر چل کر اپنی ترقی چاہتی ہے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ جو اخلاق اس جماعت کے لیے خود اپنے خیال کے مطابق مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وہ عقلاً ان کا اپنے آپ کو پابند بھی سمجھتی ہے، یہ جماعت ان پر عمل نہیں کرتی۔ اس طرح کی ایک جماعت اپنے مسلمہ اخلاق کی پابندی کو ترک کر کے کس طرح تباہ و برباد ہوتی ہے۔ مشرکین کے ذکر میں اس جماعتی زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔

اب ایک شخص ہے، جو اپنے آپ کو ایک خاص مذہب کا پابند سمجھتا ہے۔ لیکن سہل انگاری اور سستی کی وجہ سے وہ اس مذہب کے احکام کی تعمیل نہیں کرتا۔ اس طرح مذہب کا جو اصل مقصد ہے، وہ اس کی ذات سے پورا نہیں ہوتا۔ ایسے شخص یا اس ذہنیت کے اشخاص کی غلطیوں کو منافقین کے باب میں ذکر کیا گیا ہے۔

الغرض یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے متعلق قرآن شریف میں جو مباحث ہیں، اور ان کا بار بار جس طرح ذکر کیا گیا ہے، اگر شاہ صاحب کی اس توضیح کے بعد ان پر غور کیا جائے تو صاف نظر آجائے گا کہ یہ باب قرآن حکیم کے مقاصد میں نہایت اہم درجہ رکھتا ہے۔ لیکن کس قدر افسوس کی بات ہے کہ ہمارے فقہاء ان مباحث کو درخورِ اعتنا ہی نہیں سمجھتے اور انہیں بے التفاتی سے پڑھ کر گزر جاتے ہیں۔ فقہاء کے علاوہ ہمارے مفسرین میں بھی بہت کم ایسے ہوں گے، جنہوں نے ان مباحث کو اپنی توجہ کے قابل سمجھا ہوگا۔ جن لوگوں کے نزدیک فقیہہ بننے کے لیے قرآن مجید کے فقط اوامر و نواہی کا جان لینا کافی ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے مقاصد سے بالکل نابلد ہیں اور وہ قرآن کو مس تک بھی نہیں کر سکے۔ اندازہ لگائیے کہ جب قرآن عظیم کے متعلق مسلمانوں کی مرکزی جماعت اور ان کے اہل علم کا یہ خیال ہو تو عوام بیچارے اس بارے میں کہاں تک قابلِ ملامت قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے مطالب اور مضامین کو مذکورہ بالا پانچ ابواب میں تقسیم کر کے دنیائے اسلام پہ رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے۔

ہم نے امام فخر الدین رازی متوفی ۶۰۶ھ کی تفسیر پڑھی۔ نیز جار اللہ زمخشری متوفی ۵۳۸ھ کی تفسیر کا مطالعہ کیا۔ اس کے علاوہ معالم التنزیل از ابو محمد حسین

بن مسعود فراء البغوی متوفی سنہ ۵۱۶ھ اور تفسیر حافظ عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن عمر المعروف بہ ابن کثیر متوفی سنہ ۷۷۴ھ بھی پڑھی۔ ان سب تفسیروں کے ذریعہ ہم نے قرآن کو سمجھنے کی اپنی استطاعت کے مطابق پوری کوشش کی۔ لیکن سوائے تحیر کے ہمیں کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر زمانۂ طالب علمی میں ہم نے نجم الائمہ[۵] حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ سے چند آیتوں کی تفسیر جو کتابوں میں نہیں ملتی، نہ سنی ہوتی۔ اور ہمارے لیے وہ اطمینان کا ذریعہ نہ بنتی۔ نیز شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی کے بعض تفسیری جملے ہم نے نہ پڑھے ہوتے، تو قدماء کی ان تفسیروں کو پڑھ کر ہم علم تفسیر کے حصول سے قطعاً مایوس ہو جاتے۔ بے شک ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ پہلے زمانے میں مسلمانوں نے انہی کتابوں کی مدد سے قرآن سمجھا تھا۔ اور ان ہی اصول و قواعد پر انہوں نے اپنے اجتہاد کے مطابق قرآن کی حکومت قائم کی تھی۔ لیکن جہاں تک اس زمانے کا تعلق ہے، ہمارے لیے اس قسم کی تفسیروں سے قرآن فہمی ناممکن ہے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ تفسیر قرآن کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک دفعہ میں نے مولانا شیخ الہند قدس سرہٗ سے اصولِ تفسیر پر کچھ کتابیں مانگی تھیں۔ آپ نے مجھے حافظ جلال الدین السیوطی متوفی سنہ ۹۱۱ھ کی "الاتقان فی علوم القرآن" مرحمت فرمائی۔ میں نے بڑی توجہ اور پوری کوشش سے ساری کتاب بارہا پڑھی۔ لیکن مجھے اس میں سوائے چند اوراق کے اور کوئی دلچسپ چیز نظر نہ آئی، جسے علم تفسیر میں اصول کا درجہ دیا جا سکتا۔ یہ اس

---

۵ ایک زمانہ ہوا میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ امام مالکؒ سندھ کے مدرسہ دار الرشاد کے ایک کمرے میں تشریف لائے ہیں۔ اس کے بعد شیخ الہند آئے اور اسی کمرے میں اترے۔ اسی دن سے میں شیخ الہند کو امام مالکؒ سے تشبیہ دیتا ہوں اور ان کو نجم الائمہ کے لقب سے یاد کرتا ہوں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب علماء کا ذکر ہو تو امام مالک کی حیثیت ان کی نجم کی ہے۔

زمانے کا ذکر ہے کہ میں اصولِ فقہ پڑھ کر اور اس سے فارغ ہو کر اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ۵ لکھ چکا تھا۔ انہی دنوں میں حضرت مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اصول تفسیر کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی ایک رسالہ "الفوز الکبیر" کے نام سے ہے۔

بے محل نہ ہوگا اگر میں یہاں شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور ان کی افادات کے بارے میں مولانا شیخ الہند قدس سرہ کی ایک عادت مبارک کا ضمناً ذکر کر دوں۔ حضرت جانتے تھے کہ امام فخر الدین رازی اور علامہ تفتازانی (مسعود بن عمر متوفی ۷۹۱ھ) کو طلبہ میں عام طور پر بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ان نام بردہ حضرات کے مقابلے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبد العزیز کی بات سننے کے لیے طلبہ تیار نہیں ہوں گے۔ چنانچہ حضرت شیخ الہند کو اگر کسی مسئلے میں امام رازی یا علامہ تفتازانی کی تردید یا تغلیط مقصود ہوتی تو ان کی بات پیش کرنے کے بعد مبہم طور پر فرماتے کہ محققین کی رائے اس مسئلے میں یوں ہے۔ طلبہ سمجھتے کہ یہ محققین ان نامور حضرات سے کوئی بڑی ہستیاں ہوں گی۔ خود میرا اپنا یہ حال تھا کہ ایک لمبے عرصہ کے بعد سمجھ سکا کہ محققین سے حضرت شیخ الہند کی مراد شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم اور ان کے اساتذہ کرام اور مشائخ عظام ہیں، جن کا سلسلہ شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے۔

---

۵ کتاب التمہید فی ائمۃ التجدید (مولانا کی غیر مطبوعہ کتاب کا مسودہ) میں ہے: ۱۳۰۷ھ کا واقعہ ہے کہ میں نے "مراصد الوصول الی مقاصد الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں میں نے "مسلم الثبوت" کی تلخیص کی تھی اور اس کے ساتھ تحریر ابن الہمام، شرح المختصر للعضد و شرح المسلم للشیخ نظام الدین لکھنوی و شرح بحر العلوم میں سے حسب پسند کچھ چیزوں کا اضافہ کر دیا تھا۔ کتاب لکھ کر میں نے حضرت شیخ الہند کی خدمت میں پیش کی۔ حضرت نے اسے بہت پسند فرمایا اور کئی بار مجھے اپنے لباس خاص سے سرفراز کیا۔

یہ بات تھی جس کی بناء پر آپ نے مجھے شروع میں اصول تفسیر کے مطالعہ کے سلسلے میں "الفوز الکبیر" عطا فرمائی تھی۔ بلکہ اس کا صرف ذکر دینا ہی کافی سمجھا تھا۔ مدرسہ دیوبند سے فارغ ہو کر جب میں سندھ پہنچا تو مجھے "الفوز الکبیر" کا نسخہ ملا۔ اس سے پہلے میں امام رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا۔ "الفوز الکبیر" میرے ہاتھ آئی اور میں نے اس کی پہلی فصل ختم کی تو مجھے اطمینان ہو گیا کہ خدا نے چاہا تو مجھے علم تفسیر آسکتا ہے۔ چنانچہ اس دن کے بعد آج کا دن ہے کہ قرآن حکیم سمجھنے کے سلسلے میں مجھے کبھی شاہ ولی اللہ صاحب کے مسلک سے باہر جانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

قرآن کا فارسی ترجمہ

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور ان کے والد کے زمانے میں فقہاء اور مفسرین نے عوام مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی سے قرآنی تعلیمات کو بحیثیت مجموعی خارج کر دیا تھا۔ ضرورت تھی کہ قرآن شریف کو عامۂ مسلمین کے ذہنوں کے قریب لایا جاتا تاکہ ان کی تربیت قرآن مجید کے اصولوں پر استوار ہو سکتی۔ چنانچہ اس سلسلے میں سب سے پہلے شاہ عبدالرحیم نے ادھر توجہ کی۔ اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے ایک بہت اچھا طریقہ اختیار کیا۔ اس سے پہلے علماء کا یہ دستور تھا کہ پہلے تو وہ قرآن شریف کو محض تلاوت کی خاطر پڑھا دیتے اور پھر اگر انہیں طالب علموں کو قرآن کے مطالب و معانی کی تعلیم دینا مقصود ہوتی تو جس فن سے خود انہیں دلچسپی ہوتی، اس فن کے نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی جو تفسیر کی کتاب وہ مناسب جانتے، طالب علموں کو پڑھاتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ طلبہ کے نزدیک قرآن شریف صرف اسی فن کی ایک اعلیٰ کتاب بن جاتا۔ اور اس سلسلے میں جو خیال اور تصورات استاد کے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے، تفسیر پڑھنے سے وہی باتیں طلبہ کے ذہنوں

میں نقش ہو جائیں، بلکہ وہ اور راسخ ہو جائیں۔ اس کے خلاف شاہ عبدالرحیم نے یہ کیا کہ قرآن کے متن پر زیادہ زور دیا۔ لیکن بجائے اس کے کہ متن قرآن محض تلاوت کی غرض سے پڑھا جانا، یا کسی خاص فن کی تحصیل کے لیے قرآن کے مطالب تفسیر کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش ہوتی، آپ یہ کرتے کہ قرآن کے متن کو شروع سے لے کر آخر تک بڑی تحقیق اور بصیرت کے ساتھ پڑھا دیتے، اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ طلبہ کی قرآن کے جملہ مطالب اور معانی تک براہ راست رسائی ہو جائے۔ اور وہ جان لیں کہ قرآن کا مجموعی طور پر کیا پیغام ہے۔

قرآن مجید کی تعلیم کے متعلق شاہ عبدالرحیم کے اس رجحان کا ذکر کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔

"آپ کی عادت یہ تھی کہ اپنے اصحاب کے حلقہ میں ہر روز قرآن مجید کے دو یا تین رکوع پڑھتے۔ اس پر بغایت تدبر کرتے اور ان کے معانی پر غور و خوض فرماتے۔" اسی سلسلے میں ایک دوسرے موقع پر تحریر کرتے ہیں: "خدا تعالیٰ نے مجھ ضعیف پر جو بڑے بڑے الطاف کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ مجھے چند بار والد بزرگوار سے تدبر معانی، شان نزول کے بیان اور تفاسیر میں مطالب کی تحقیق کے ساتھ قرآن عظیم پڑھنے کا موقع ملا۔ اس کی وجہ سے مجھ پر علم و عرفان کا ایک بڑا دروازہ کھل گیا۔" (جزء لطیف)

شاہ عبدالرحیم کی اس تربیت کا اثر تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی وجدانی قوتوں کے ذریعہ قرآن حکیم کی حقیقت کو اس طرح معین کر دیا کہ یہ کتاب بذاتِ خود ایک مکمل نصاب ہے۔ اس پر اضافے کی کوئی ضرورت نہیں، اور قرآن کریم کا خود

---

۵ انفاس العارفین

متن مستقل مطالعہ اور توجہ کا مرکز بن سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے زمانے میں ہندوستانی مسلمانوں کی رسمی زبان فارسی تھی۔ چنانچہ آپ نے قرآن کریم کے متن کا ہندوستانی مسلمانوں کے لیے قابلِ فہم بنانے کی خاطر "فتح الرحمان" کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن مجید کا یہ فارسی ترجمہ ۱۱۵۰ھ میں شروع کیا تھا۔ ۱۱۵۱ھ میں آپ نے اسے تکمیل کو پہنچا یا۔ اور ۱۱۵۶ھ میں آپ نے "فتح الرحمان" کی تدریس بھی شروع کر دی۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے مختصر طور پر تشریحی فوائد بھی لکھے۔ ان تشریحی فوائد کی کیا اہمیت ہے؟ اس کو میں یورپ جا کر سمجھ سکا ہوں۔ یہاں "فتح الرحمان" کے ان تشریحی فوائد میں سے دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے ان کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى" کی تفسیر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ قصاص سے یہاں مراد مساوات اور مماثلت ہے قصاص کی یہ تعبیر غالباً آپ کو کسی تفسیر میں نہیں ملے گی۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں انسانی مساوات کو مبنائے حیات قرار دیا ہے اور "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ۔ الحرُّ بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ الخ" یعنی مساوات فرض اور ضروری ہے نیز اسی میں زندگی ہے اور حصولِ تقویٰ کا انحصار بھی اسی پر ہے۔ انسانی مساوات کو مبنائے حیات اور حصولِ تقویٰ کا ذریعہ قرار دینے کی بعد شاہ صاحب کے نزدیک قرآن حکیم نے اس آیت میں بنی نوع انسان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(الف) خود اپنی قوم۔ یہ عبارت ہے الحر بالحر سے (ب) اجنبی۔ قرآن نے اجنبی کو "العبد بالعبد" سے تعبیر کیا ہے۔ (ج) قوم کے دو حصے ہوتے ہیں ایک "ذکر" یعنی مرد اور دوسرا "انثیٰ" یعنی عورت، "الانثیٰ بالانثیٰ" سے یہ مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ تمام بنی نوع انسان برابر ہیں۔ خواہ وہ اپنی قوم کے ہوں یا دوسری قوم میں

ہے، یا وہ مرد ہوں یا عورت۔ غرضیکہ بحیثیت انسان ان میں فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ اور یہ مساواتِ انسانی ہی اصل بلنائے حیات ہے۔

انسانی مساوات کے متعلق اس بنیادی چیز کی طرف جہاں تک میری نظر کام کر سکی ہے، ہمارے کسی صاحب فکر کی توجہ نہیں گئی۔ آج اس زمانے میں جبکہ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ نیز یورپین نظریات کو ہمارے اپنے پڑھے لکھے طبقے بڑی عزت وعظمت سے دیکھتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یورپی فکر کی درس گاہوں میں تعلیم پاتے ہیں۔ اور انہیں کے علوم کو وہ پڑھتے اور پڑھاتے ہیں۵۔ اس زمانے میں بہت کم اتفاق ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی حکیم کے افکار انسانی سوسائٹی کے بارے میں یورپ کے اہل نظر اور فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کیے جا سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نوجوان یورپی فکر اور مفکرین سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے دماغوں پر کسی مسلمان حکیم کا اچھا اثر نہیں پڑتا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ان کی اپنی خودی گم ہو جاتی ہے۔ اب اگر عالمگیر اور اعلیٰ فکر کی اس طرح کی اساسی چیزیں قرآن حکیم میں سے مسلمان نوجوانوں کو سمجھا دی جائیں، تو ان کے دل میں قرآن کے مطالعہ کا شوق پیدا ہو گا۔ اور پھر وہ ہر اچھے عالم سے قرآنی تعلیمات کی تفصیلات معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔ آگے چل کر اس کا اثر یہ ہو گا کہ

---

۵ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ ملک جن پر یورپ کا تسلط ہے، وہاں کے رہنے والوں کو تو جبراً و قہراً یورپ سے اشتراک کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن وہ سلطنتیں جو آزاد ہیں اور سیاسی طور پر یورپ کے تابع نہیں، ان کی بھی حالت یہ ہے کہ یا تو وہ اپنی خوشی سے یورپ سے اشتراک کر رہی ہیں، یا وہ مجبور ہیں کہ یورپ سے اشتراک کریں۔

ہماری نوجوان نسلیں اسلامی روح سے دور نہیں ہوسکیں گی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمۂ قرآن "فتح الرحمان" کے تشریحی فوائد میں جن اعلیٰ مطالب اور بلند افکار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی دوسری مثال سورۂ رعد کی ان آخری آیات" اولم یروا انا ناتی الارض ننقصہا من اطرافہا واللہ یحکم لا معقب لحکمہ واللہ سریع الحساب" کے حاشیہ پر ملتی ہے۔ مؤرخین عموماً رسول اللہ کے مدنی عہد سے اسلامی ریاست کی ابتدا مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مکے میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی کوئی باقاعدہ سیاسی حیثیت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ" رعد" کی باقی تمام سورت کو تو مکی کہتے ہیں، لیکن اس آیت کو مکی کے بجائے مدنی قرار دیتے ہیں۔ اس کے خلاف شاہ ولی اللہ صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں:" مطلب یہ ہے کہ روز بروز اسلام کی شوکت سرزمین عرب میں ترقی پذیر تھی۔ اور اس کی وجہ سے دارالحرب کا اثر و اقتدار کم ہو جاتا تھا۔ عام مفسرین نے اس آیت کو مدنی قرار دیا ہے۔ لیکن مترجم کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ آیت مدنی ہو۔ دارالحرب کے اثر و اقتدار کے کم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے اسلم، غفار، جہینہ، مزینہ اور یمن کے بعض دوسرے قبائل مسلمان ہو رہے تھے (یعنی کفار کی حکومت کا دائرہ کم ہو رہا تھا اور مسلمانوں کی حکومت روز بروز ترقی پر تھی)۔

شاہ صاحب کے اس تشریحی فائدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مکہ ہی میں مسلمانوں کی حکومت تشکیل پا چکی تھی۔ لیکن یہ حکومت عدم تشدد کی پابند تھی اور ابھی اُسے لڑنے بھڑنے کی اجازت نہیں ملی تھی۔ چنانچہ اسلامی ریاست کا یہ پہلا دور تھا۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں مسلمانوں کی نئی ریاست نئے سرے سے ظہور پذیر نہیں ہوئی۔ بلکہ وہ اسی مکی ریاست کا اگلا قدم تھا۔ بے شک مدنی ریاست اب عدم تشدد

کی پابند نہ رہی تھی۔ اس بیان کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی دوسری کتاب" فیوض الحرمین" میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب سلطنت یعنی خلافت کی تشکیل کو دو دوروں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے دور کو آپ" خلافتِ باطنہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ آج کی اصطلاحی زبان میں ہم اسے پارٹی کا دور کہیں گے۔ درحقیقت پارٹی ایک مستقل حکومت کی قائم مقام ہوتی ہے۔ گو وہ اپنے مسلک میں ایک حد تک اور خاص حالات کے ماتحت عدم تشدد کی پابند رہتی ہے۔ خلافت یا سلطنت کے دوسرے دور کو شاہ صاحب نے" خلافت ظاہرہ" سے تعبیر کیا ہے۔ اگر ہم سورہ رعد کی ان آیات کی اس حکمت کو سمجھ لیں تو اس زمانے میں، صرف اس زمانے میں کیا، بلکہ ہر زمانے میں جس طرح سیاسی نظام بنتے ہیں، اور" پارٹی پالٹیکس" جن اصول و مبادی پر چلائی جاتی ہے، یہ سب باتیں ہمارے سامنے روشن ہو جائیں اور ہم سیاسی زندگی کی اس اہم اساس کو جان لیں۔ یہ امر مخفی نہ رہے کہ ظاہری سلطنت اور حکومت کی اساس ابتداء میں پارٹی ہی ہوتی ہے۔ اور یہ پارٹی بھی ایک طرح کی حکومت ہے۔

قرآن دراصل ایک نظام کی دعوت دیتا تھا۔ اس نظام کو قائم کرنے کے لیے جو پارٹی معرضِ وجود میں آئی تھی، اس کا نام" حزب اللہ" تھا۔ مکہ میں" حزب اللہ" کی حکومت تشکیل ہو چکی تھی، مدینہ میں یہی" حزب اللہ" تھی، جس نے بعد میں" خلافت ظاہرہ" کی بنیاد رکھی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابیں اگر غور سے پڑھی جائیں تو انسان میں سیاسی مسائل سمجھنے کی پوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد یورپ کی موجودہ ترقی ہمارے لیے کوئی نئی چیز نہیں رہتی اور ہم آج کل کے علمی اور سیاسی مسائل بھی بآسانی سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہم نے ادھر توجہ نہ کی۔ اپنے

غفلت شعار بادشاہوں اور امیروں کی سستی کا بُرا نتیجہ ہے جو ہم آج بھگت رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا مذہب اگر قرآن سے ماخوذ ہے اور قرآن اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے نظام کو ہی اس دنیا میں نافذ کرنا چاہتا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم دنیا کے مقابلے میں پسپا ہو سکتے۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ ہمیں یا زیادہ واضح الفاظ میں ہمارے بادشاہوں کو واقعی شکست ہو چکی ہے۔
اب اگر ہم نے اِن بادشاہوں کی شکست خوردہ باقی ماندہ میراث کو اسلام سمجھ لیا تو میری رائے یہ ہے کہ ہمیں اس اسلام کی پوری شکست مان لینی چاہیئے۔
جب تک ہم نے اپنی اس شکست کا اعتراف نہ کیا، ہماری نئی نسلوں کے ذہن اسلام کی صحیح اور حقیقی تعلیم کے متعلق کبھی صاف نہیں ہوں گے۔ اور وہ طرح طرح کے توہمات میں برابر اُلجھے رہیں گے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم بادشاہوں کے "اسلام" کی کلی شکست کو تسلیم کر لیں تاکہ نئی نسل کو نئے سرے سے کام کرنے کی ہمت پیدا ہو۔ دانش مندی اور دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ ہم غلط اصولوں کی تصحیح میں نئی نسل کے دماغوں کو الجھانا چھوڑ دیں۔

میرے نزدیک قرآن کے مطالب اور مقاصد سمجھنے کی خاطر ایک ہندوستانی مسلمان کے لیے قرآن عظیم کا یہ ترجمہ جو شاہ صاحبؒ نے "فتح الرحمان" کے نام سے کیا ہے، تمام تفسیروں سے بہتر کتاب ہے۔ قرآن کے ہر طالب علم کو چاہیئے کہ اس ترجمہ کو ازبر کرنے کے بعد دوسری تفاسیر پڑھے۔ پھر کہیں وہ اس قابل ہو گا کہ ان تفسیروں سے استفادہ کر سکے۔ اگر یہ ترجمہ ایک استاد سے پڑھنے کے بعد بھی ذہن میں راسخ نہ ہو، تو میرے خیال میں ایک عجمی (غیر عربی) مسلمان قرآن مجید کی موجودہ تفسیروں سے معتد بہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اب یہ تفسیریں خواہ نقلی ہوں، خواہ عقلی یا ان میں صرف قرآن کی ادبی خوبیوں سے بحث کی گئی ہو۔

محکمات اور متشابہات

تفسیرِ قرآن کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ محکمات اور متشابہات کا ہے۔ قرآن حکیم نے خود اپنی آیات کو محکمات اور متشابہات ؂ میں تقسیم کیا ہے۔ عام طور پر اہلِ علم متشابہات میں بحث کرنا ناممکن سمجھتے ہیں۔ لیکن دقت یہ ہے کہ آیات متشابہات کی کوئی ایسی متفقہ علیہ واضح تعریف اور تشریح نہیں، جس کی بنا پر یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ قرآن کی فلاں فلاں آیات محکمات ہیں، اور فلاں فلاں متشابہات ہیں، جن میں گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ متشابہات کے غیر معین ہونے اور ان میں بحث کو ناممکن سمجھنے کا یہ اثر ہوا کہ ایک تو سارے کا سارا قرآن قابلِ فہم نہ رہا، دوسرے متشابہات میں غور نہ کرنا ایک اصول اور عقیدہ بن گیا۔ ایک کتاب کی نسبت جب یہ عقیدہ ہو جائے کہ اس کے بعض حصے اور طرفہ بات یہ ہو کہ ان بعض حصوں کا پورا تعین بھی نہ ہو، فہم سے بالاتر ہیں، تو متوسط عقل رکھنے والوں کے لیے ساری کی ساری کتاب بتمامہ مشتبہ بن جاتی ہے۔ اور موقع بے موقع رہ رہ کر طبیعت میں یہ خدشات اور اوہام اٹھتے ہیں کہ معلوم نہیں فلاں فلاں آیت کا جو مفہوم ہم نے معین کیا ہے، ممکن ہے ان آیات میں جن کو ہم سمجھ نہیں سکے، اس کے خلاف کوئی بات ہو۔ اس غلط فکر سے قدرتاً قرآن کی تعلیمات اور اس کے احکام کے بارے میں وہ عزم و یقین پیدا نہیں ہو سکتا جو عمل کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ متشابہات کے متعلق اس غلط فہمی اور ناقص عقیدہ نے قرآن کی عملی دعوت کی طرف سے

؂ هو الذی انزل علیک الکتاب منه ایات محکمات هن ام الکتاب واُخر متشابهات۔

مسلمانوں کے التفات کو یکسر ہٹا دیا ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے علوم و معارف کے ذریعے اس غلط فکر کی اصلاح کی طرف بھی توجہ فرمائی۔ چنانچہ آیات متشابہات کے تعینِ معانی کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت ہمارے اصحابِ علم میں سے "راسخین فی العلم" کو واقعی اس قابل بنا سکتی ہے کہ وہ تحقیقی طور پر متشابہات کے مفہوم کو سمجھ لیں۔ شاہ صاحب کے ان علوم کو ہم تکمیلی علوم میں شامل کرتے ہیں اور ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہر طالب علم تکمیل کے اس درجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ہمیں یقین ہے کہ اگر وہ مسلسل اپنی جدو جہد جاری رکھے تو "رسوخ فی العلم" کا مرتبہ حاصل کر لینا اس کے لیے ناممکن نہیں ہے۔ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ "رسوخ فی العلم" والے یا دوسرے لفظوں میں "راسخین فی العلم" کا گروہ متشابہات کو سمجھ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ان علوم و معارف کے مطالعہ سے علمائے قرآن میں یہ یقین پیدا ہو سکتا ہے کہ قرآن سارے کا سارا بتمامہ قابلِ فہم ہے۔ لیکن آج ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآنِ کریم کے ایسے عالموں کی ایک مستقل سوسائٹی ہو۔ ان میں کامل استاد بھی ہوں۔ اور اول اور دوم درجے کے اہلِ علم بھی شامل ہوں۔ چنانچہ قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے یہ لوگ مرکزی قوت بن سکتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ قرآن کی تعلیمات تمام دنیا میں کامیاب بنائی جا سکتی ہیں۔

زمانۂ قیام مکہ میں ہمیں زیادہ تر ایسے اہلِ علم سے واسطہ پڑتا رہا، جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی امامت کے قائل تھے۔ یہ لوگ ظاہریہ، حنابلہ اور شافعی محدثین کی طرف علمی میلان رکھتے تھے۔ اور یہ اس وہم میں مبتلا تھے کہ متشابہات میں بحث کرنا فتنے کا دروازہ کھولنا ہے۔ ان کے نزدیک متشابہات کا یقینی طور پر علم حاصل کرنا کسی عالم کے لیے ممکن نہ تھا۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب ہیں کہ متشابہات

میں بحث کرتے ہیں۔ اور یہ بات مکہ معظمہ کے ان اہل علم کے اصول کے خلاف تھی۔ چنانچہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہم شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو کھلے طور پر طلبا کے سامنے پیش کر سکیں۔ اس لیے ان کی کوشش یہ تھی کہ وہ ہماری تعلیمی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دیں۔

اس بنا پر ہمیں تھوڑے دنوں تک بہت پریشانی رہی۔ اور ہم نرمی سے بحث و استدلال کے ذریعہ انہیں اس مسئلے میں قائل کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ ایسے اتفاق کہیئے کہ انہی دنوں "سورہ اخلاص" کی تفسیر جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی لکھی ہوئی ہے، مصر کی مطبوعہ ہمارے ہاتھ آئی، ہم نے اس کا مطالعہ کیا تو ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی۔ ہم نے دیکھا کہ امام ابن تیمیہ نہایت شدت سے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ متشابہات کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔ در اصل بات یہ ہے کہ متشابہات کے بارے میں یہ خیال اس طرح پیدا ہوا کہ محکمات اور متشابہات کا جن آیات میں ذکر کیا گیا ہے، ان کے ضمن میں "و ما یعلم تاویلہ الا اللہ" کی جو آیت ہے، اس پر مضمون ختم کر دیا جاتا ہے اور "الا اللہ" کے بعد وقف لازم مانا جاتا ہے اور آیت "والراسخون فی العلم" سے ان کے نزدیک نیا مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح وہ اس آیت کو پہلی آیت سے منقطع کر دیتے ہیں۔ اس فکر کی تردید کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ پوچھتے ہیں کہ آیا آیات متشابہات کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا یا نہیں! اور اس سے اوپر کیا جبریل بھی ان کا مقصود جانتے تھے یا نہیں؟ اب اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو ان آیتوں کے نازل کرنے کا آخر کیا مطلب تھا!

امام ابن تیمیہ کی اس بحث کو ہم نے مکہ معظمہ کے اہل علم کے سامنے پیش کیا تو وہ حیران رہ گئے۔ بعد ازاں وہ خود ابن تیمیہ کی دوسری کتابوں سے اس امر کی تائید میں اقوال تلاش کر کے ہمیں سنانے لگے۔

آیات متشابہات کے معاملے میں میرا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے میں نے مولانا بحرالعلوم کی شرح "مسلم الثبوت" پڑھی ہے اور یہ ۱۳۰۷ھ کا واقعہ ہے، اس زمانے سے ہی میں اس پر مطمئن تھا کہ بحث ومناظرہ° سے تو متشابہات کا مطلب حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اللہ تعالیٰ اس امت کے کامل افراد کو وہبی طریقہ سے یہ علم عطا کرتا رہتا ہے۔ اس کے بعد کافی زمانہ گزر گیا تھا کہ خواجہ محمد معصوم سرہندی العروۃ الوثقیٰ متوفی ۱۰۷۹ھ کے مکتوبات پڑھنے کا موقع ملا۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت امام ربانی وہبی طریقے سے متشابہات کی تاویل پر قادر ہونے کو صحیح مانتے تھے۔ خواجہ صاحب کا بیان ہے کہ حروف مقطعات کی تفسیر سمجھانے میں انہوں نے اتنی

° مولانا عبدالعلی "فواتح الرحموت" فی شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں:"اولیاء کرام جو اصحاب کرامات تھے، ان سے منقول ہے کہ وہ متشابہات کی تاویل جانتے تھے، اور ان کے ہاں اس کو جاننے کا طریقہ یہ تھا کہ وہ سخت ریاضتیں اور بڑے بڑے مجاہدے کرتے اور اس طرح بدن اور اس کے لوازمات سے بلند ہو کر "اعلیٰ اعلیین" میں منسلک ہو جاتے۔ اس حالت میں ان پر ایسے علوم کا فیضان ہوتا جو بغیر کوشش، قصد اور طلب کے ان کے دلوں پر نازل ہوتے تھے۔ ان کیفیات کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہوتا اور نہ کسی کان نے سنا ہوتا۔ سلف کی طرف یہ بات جو منسوب ہے کہ متشابہات کا سمجھنا ممکن نہیں تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بحث ومناظرہ سے ان کی رلم کا پانا ناممکن ہے۔ امام عبدالقاہر بغدادی متوفی ۴۲۹ھ اپنی کتاب "اصول الدین" میں لکھتے ہیں۔ ہمارے شیخ ابوالحسن اشعری فرماتے تھے کہ ضروری اور لابدی ہے کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی ایسا عالم ہو جو متشابہات از قسم حروف ہجا وغیرہ کی تاویل جانتا ہو۔ معتزلہ بھی اس معاملے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ صفحہ ۲۲۲ طبع مصر یا مستصفیٰ الغزالی،

احتیاط برتی کہ تاکید کردی کہ اس مجلس میں سوائے خواجہ محمد معصوم کے کوئی دوسرا حاضر نہ ہو۔

متشابہات کی تاویل و تفسیر کے معاملے میں یہ تھے میرے اساسی خیالات، بعد میں شاہ ولی اللہ کی حکمت نے میرے اس فکر کی تکمیل کردی۔ اور اس کی برکت سے میں اس قابل ہوسکا کہ قرآن کے مطالب اور مفاہیم کو پورے اطمینان سے سمجھ سکوں۔ میری رائے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا تفسیر قرآن کے اس فن کو تعلیم و تلقین کے ذریعہ اپنی خاص جماعت میں عام کردینا اسلامی تاریخ کے اس دوسرے ہزار سال میں ایک بہت بڑی نعمت ہے۔ شاہ صاحب کے اتباع میں سے مولانا اسماعیل شہید اور ان کے بعد مولانا محمد قاسم اس فن میں ایک مستقل حیثیت کے مالک تھے۔ یعنی وہ اپنے زمانے کے اہلِ علم کو ان کی خاص اصطلاحات کے مطابق اس معاملے میں مطمئن کرسکتے تھے۔

قرآن حکیم کے ان دقیق مباحث میں سے ایک مسئلۂ تقدیر بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جو شخص تقدیر کے مسئلے کو حجۃ اللہ البالغہ کے اصول پر حل نہیں کرسکتا، وہ ولی اللہی حکمت سے کیا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مولانا محمد قاسم نے بھی تقدیر کے مسئلے کو بیان کیا ہے۔ اور اس میں ان کو بھی وہی شان ہے جو شاہ صاحب کی ہے۔ ہاں فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب تو صرف اپنے متبعین کو بات سمجھاتے ہیں اور مولانا محمد قاسم ہیں کہ ایک عیسائی اور ایک آریہ سماجی کو بھی یہ مسئلہ سمجھا سکتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس آج کل کے لوگ جو خاص اصطلاحات کے پابند ہیں۔ انہی اصطلاحات میں وہ سوچنے اور پڑھنے پڑھانے کے عادی ہوچکے ہیں۔ اور ان سے باہر نکلنا ان کے لیے ناممکن ہے۔ اتفاق یہ ہے کہ ہمارے مدارس اور مکاتب ان جیسے لوگوں ہی سے بھرے پڑے ہیں۔ اور ان کا حال یہ ہے کہ جن اصلاحات میں یہ مسائل پر غور

کرتے ہیں، کسی "راسخ فی العلم" کے لیے اس طرح کرنا جائز نہیں ہوسکتا۔ اپنے ہاں کے اہلِ علم کی اس حالت کو دیکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس زمانے میں اسلام کے لیے کس قدر مفید ہوسکتے ہیں۔

جس علمی ماحول میں میری تربیت ہوئی ہے، اس کا یہ اثر ہے کہ میں اس قسم کے دقیق مباحث اور غوامض میں خود رائی پسند نہیں کرتا۔ لیکن میں اس بات کو بھی ایک طالب علم کی شان سے دور جانتا ہوں کہ وہ کسی "راسخین فی العلم" جماعت سے تعلق پیدا نہ کرے اور ہر وقت ان مسائل کے متعلق پریشان دماغی میں مبتلا رہے۔

راسخین فی العلم

اب سوال یہ ہے کہ "رسوخ فی العلم" سے کیا مراد ہے!۔ اور ہم کس عالم کو "راسخ فی العلم" کہیں گے! "راسخ فی العلم" وہ عالم ہوتا ہے جس کی معلومات میں کوئی تناقض نہ ہو، اور جو چیزیں بظاہر متعارض ہیں، وہ ان کو ایک قاعدے کے اندر اس طرح جمع کرلیتا ہے کہ ان میں باہمی تناقض نہیں رہتا اور ایک کی دوسری سے پوری مطابقت ہوجاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مکتوب مدنی کے شروع میں لکھا ہے کہ ہمارے دور کے خاص علوم میں سے چوٹی کا علم مختلف آراء میں تطبیق دینا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

> اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہوگئے ہیں۔ کیا معقولات، کیا منقولات، اور کیا کشف و وجدان کے علوم۔ ہمیں خدا نے توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں۔ اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں، وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ اور ہر

بات اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتی ہے، اور ان میں کوئی تناقض نہیں
رہتا۔ مختلف اور متعارض اقوال میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام
فنون پر حاوی ہے۔ اس کے تحت فقہ بھی آتی ہے، علم کلام بھی آجاتا
ہے اور تصوف کے مسائل بھی۔"

شاہ ولی اللہ صاحب اسی اصول اور کلیہ کے تحت فقہاء کے مختلف مذاہب
میں تطبیق دیتے ہیں۔ اور پھر حدیثوں اور فقہاء کے اقوال میں مطابقت ثابت
کرتے ہیں۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو قرآن مجید سے
مستنبط قرار دیتے ہیں۔ پھر ادیان اور ملتوں میں جو اختلافات اور تضاد ہیں، ان
کو وہ ایک قاعدہ میں لاتے ہیں۔ اس طرح تصوف میں توحید اور ذات خدا وندی
کے متعلق وحدت شہود اور وحدت وجود کے جو دو طرز خیال ہیں "مکتوب مدنی"
میں ان کے باہمی اختلاف کو رفع کر کے ان کو ایک نقطہ پر جمع کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے اتباع میں سے شاہ رفیع الدین صاحب متوفی
١٢٤٩ھ نے اپنی کتاب "تکمیل الاذہان" میں تطبیق آراء کے اس علم کو ایک مستقل فن
بنا دیا۔ اسی طرح مولانا محمد اسماعیل شہید "عبقات" میں تصوف کے ان دو نظریات
"وجودیہ ورائیہ" اور "شہودیہ ظلیہ" میں تطبیق کی سعی کرتے ہیں۔ مولانا محمد قاسم "قاسم
العلوم" میں "راسخین فی العلوم" کے درمیان اختلاف کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے۔
وہ لکھتے ہیں کہ جیسے دو سلیم الحواس شخص ایک چیز کے دیکھنے سننے میں مختلف نہیں
ہو سکتے، اسی طرح دو "راسخ فی العلم" عالم کسی عقلی اور وجدانی مسئلے میں بھی کبھی
مختلف نہیں ہوتے۔ بظاہر اگر ان میں اختلاف نظر آتا ہے تو وہ اختلاف فقط صوری
ہوتا ہے۔ البتہ جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے مختلف
نہیں ہوتے۔

کائنات اور باری تعالیٰ

رُسوخ فی العلم" کیا ہے؟۔ اور" راسخ فی العلم" کسے کہیں گے؟۔ اوپر کے بیانات کو اگر غور و تامّل سے سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب واضح ہو جائے گا۔ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو "راسخین فی العلم" کا امام مانتے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس علمی کمال کے سلسلے میں ہم مثال کے طور پر اُن کی تحقیقات کا ایک نازک اور دقیق مسئلہ یہاں ذکر کرتے ہیں۔ تصوف اور حکمت میں" وجود" کا مسئلہ بڑا اہم اور پیچیدہ ہے۔ وجود کیا ہے؟۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں، تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک اشتراک، دوسری امتیاز۔ یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف صفتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اس طرح جتنے جاندار ہیں، ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے۔ اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کا آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے، وہ وجود ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محض ہونا مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے۔ اس لیے کہ یہی ذریعۂ وجود ہے۔ لہذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیئے۔ اور یہی وجود تمام پر حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، وہ اعتباری ہیں۔ اس لیے کہ اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے، لہذا یہی وجود خدا تعالیٰ کا عین ذات ہے۔ اور

دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے۔ اور ہر چیز کی علیحدہ حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض ارباب تصوف اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے۔ یعنی خدا تعالے نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض صوفیہ کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے، اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے۔ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے۔ اس گروہ کو ورائیہ کہتے ہیں۔ ورائیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذاتِ خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذاتِ الٰہی کو اس موجودات کے ماوراء بتاتے ہیں۔"

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جو عقیدہ وحدت وجود کے مسلّم امام ہیں، ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اوپر کے دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور ورائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور ورائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتاب "اخبار الاخیار" میں بھی ملتی ہے۔ اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اہل علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آخر شیخ اکبر ابن عربی کا مقصود اصل کیا ہے اور اُن کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات کی ہر چیز کو وجود یعنی واجب الوجود' دوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں۔ پھر دوسرے موقع پر وہ واجب الوجود یعنی ذاتِ خداوندی اور ممکن الوجود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں۔ اور واجب الوجود سے اس کائنات کا کس

طرح ظہور ہوا۔ اور درجہ بدرجہ کس طریق پر مخلوق نے موجودہ شکل اختیار کی، وجود کی تنزلات کی بحث میں اس مسئلے پر دادِ تحقیق دیتے ہیں۔ بظاہر شیخ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلا ہوا تضاد نظر آتا ہے۔ اور یہی وجہ تھی کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے اتباع نے شیخ اکبر کے کفر کا فتویٰ دیا تھا۔ اور امام ربانی نے شیخ اکبر کے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف توحید کا وحدت شہود کا تصور پیش کیا۔

اس مسئلے پر شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر اور بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھئے تو نوعِ انسان اور نوعِ حیوان ایک دوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے، جیسا کہ ایک شخص کا ایک نفس ہوتا ہے، اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیّہ سے صادر ہوئی ہے۔ چنانچہ جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کی ہر چیز واجب الوجود کی ایک لحاظ سے عین ہے تو واجب الوجود سے ان کی مراد نفس کلیّہ ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس کلیہ سے اوپر وجود کے جو مدارج ہیں، وہاں تک تو عقل انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے۔ اس لیے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجود کے عین ہونے کا اطلاق صرف نفس کلیّہ پر ہی ہوسکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفس کلیہ کو جوہر اور عرض دونوں پر حاوی اور مشتمل[°]

---

۵ یہ مبحث اگر اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے تو مادے اور روح کو دو مستقل بالذات ضدیں ماننے سے عام طور پر دوئی کا جو خیال رواج پا چکا ہے اس کی تصحیح بھی ہو جاتی ہے۔

مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمائے یونان کا جوہر و عرض سے اوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ ماننا ان کے تصورِ نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں "الطاف القدس" میں وہ فرماتے ہیں :۔

"فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں۔ نیز وہ جوہر و عرض سے اوپر نفس کلیہ کو جنس اعلیٰ نہیں مانتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفسِ کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو، اسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ فلسفیوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت ہے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ خود اپنے وجود کے لباس اصلی میں جلوہ آرا ہوتی ہے تو جوہر کہلاتی ہے۔ اور کبھی یہ دوسرے وجود کا جامہ پہن لیتی ہے، تو اُسے عرض کہا جاتا ہے ۔

گہے در کسوتِ لیلیٰ فرو شد گہے در صورتِ مجنوں بر آمد

اسی مفہوم کو عالم مثال میں اعراض کے جوہر ہو جانے اور موطنِ وہم میں جواہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصوّرات ہوتے ہیں، ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔"

الغرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نفسِ کلیہ یا جنس الاجناس ہے، جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سرچشمہ پھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفسِ کلیہ "بطریقِ ابداع" ذات حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات حق اس عالم سے ماوراء ہے۔ یہ "طریقِ ابداع" کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے "بدور بازغہ" "تفہیمات" اور "الطاف القدس" میں مفصّل بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں :۔

مُبدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہُوا اور مُبدَع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے، غرضیکہ مُبدِع اور مُبدَع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں کہ اُس کو اس عالم مشہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جا سکے۔ یہ نسبت مادی نہیں کہ مُبدَع میں اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ اور نہ ابداع کی یہ نسبت مُبدِع اور مُبدَع میں اس طرح کی وحدت پر دلالت کرتی ہے۔ کہ یہ کہا جا سکے یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو تقدم حاصل ہے اور یہ متاخر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں محقق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی "انیت" تو معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں۔"

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری تعالیٰ دوسرے لفظوں میں مُبدِع اور مُبدَع میں بے شک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، مگر وہ وحدت حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفسِ کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے، اور موجودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے لیکن اس سے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں، عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے۔ اور وہ مُبدِع اور مُبدَع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مُبدَع اور مُبدِع یا نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفسِ کلیہ کی عین ہے۔ اس لیے صوفیہ اس حالت کو بحر اور موج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں۔ لیکن

اس سے اوپر نفسِ کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے چنانچہ نفسِ کلیہ اور واجب الوجود میں جو نسبت ابداع ہے وہ "معلوم الانیہ مجہول الکیفیۃ کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا، ان کی تحقیق کر کے سلیم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں، ان کی تطبیق کرنا" راسخ فی العلم" ہی کی شان ہے۔

ناسخ و منسوخ

قرآن عظیم کے مطالعہ اور اس کے عملی حقائق کے تعین میں فکری انتشار کا ایک باعث" ناسخ و منسوخ کا مسئلہ بھی ہے۔ ناسخ و منسوخ سے مراد یہ ہے کہ علماء کے نزدیک قرآن کی بعض آیتیں ہیں جو دوسری آیات کو منسوخ کرتی ہیں۔ اس مسئلے میں مزید الجھن اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اہلِ علم متفقہ طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ قرآن مجید کی فلاں فلاں آیت منسوخ ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں خود ان میں اختلاف موجود ہے۔ مثلاً ایک عالم ایک آیت کو منسوخ قرار دیتا ہے، اور دوسرا ہے کہ اس کی تنسیخ کا قائل نہیں۔ لازمی طور پر اہلِ علم کے اس اختلاف کا اثر قرآن شریف پڑھنے والے اور اس سے احکام اور عملی نتائج اخذ کرنے والے پر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ایک آیت سے ایک حکم نکالتا ہے۔ لیکن اس کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اس طرح اسے اس حکم پر عمل نہ کرنے کا ایک

عند اللہ جاتا ہے۔ اور وہ اس شبہ کی بنا پر اپنے آپ کو بری الذمہ سمجھ لیتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے "رسوخ فی العلم" کے کمالات میں سے ایک کمال یہ بھی ہے کہ آپ نے "ناسخ و منسوخ کے اس مسئلے کو اطمینان بخش طریقے سے حل کر دیا۔ شاہ صاحب نے "الفوز الکبیر" میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ علمائے متقدمین نے "نسخ" کے جو معنی بیان کئے تھے۔ شاہ صاحب بھی "نسخ" کی اس اصطلاح کو مانتے ہیں۔ متقدمین بہ "نسخ سے یہ مراد لیتے تھے کہ ایک مضمون پہلے مطلق بیان کیا گیا ہے، بعد میں دوسرے موقع پر اس کو مقید کر دیا۔ یا پہلے کوئی مضمون اجمالی طور پر بیان ہوا تھا پھر اس کی تفصیل کی گئی۔ ان حالات میں لغوی طور پر یہ کہا جائے گا کہ دوسرے مضمون کو پہلے مضمون نے منسوخ کر دیا۔

متقدمین نے "نسخ" کی جو تعریف کی ہے، اس کے اعتبار سے تو بے شک قرآن کی آیات میں کثرت سے "نسخ" موجود ہے۔ بات یہ ہے کہ مکی سورتوں میں عموماً اصول اور کلیات بیان کیے گئے ہیں، اور مدنی سورتوں میں ان اصول اور کلیات کی تشریح اور تفصیل ہے۔ ظاہر ہے کہ قدرتی طور پر ایک قوم کو درجہ بدرجہ ترقی کی منزلیں طے کرنا ہوتی ہیں۔ چنانچہ تدریجی ترقی دینے والا کوئی استاد اس طریق بیان سے نہیں بچ سکتا۔ راہِ ترقی پر چلتے ہوئے ایک درجہ کے بعد دوسرے درجہ میں جو تبدیلی ہوتی ہے، اس تبدیلی کو جو قطعاً طبعی ہے، معیوب نہیں سمجھا جا سکتا۔ نہ اس سے کسی قسم کے کوئی شکوک پیدا ہونے چاہئیں۔ لیکن متقدمین کے بعد علمائے متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے نسخ کا ایک خاص مطلب معین کر لیا۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ جیسے تورات کے تفصیلی احکام پر قرآن کے تفصیلی اوامر کے بعد عمل کرنا ممنوع ہے۔ اسی طرح قرآن میں بعض آیات ایسی ہیں جن کو بعد کی آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ اور اس لیے ان پر عمل کرنا مطلقاً جائز نہیں۔

ان معنوں میں نسخ کی اس اصطلاح کا عام طور پر اس زمانے میں رواج ہوا۔ جب کہ فقہا میں آپس میں اختلاف اور تضارب پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب متاخرین کی اس اصطلاح کے مطابق قرآن میں نسخ کے سرے سے قائل ہی نہیں۔ لیکن واضح رہے کہ وہ نسخ کے متعلق عام عقیدہ کی تردید اور اس کی اصلاح میں حکیمانہ اسلوب بیان اختیار کرتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ اہل علم ایک عرصہ دراز سے نسخ کو مانتے چلے آرہے ہیں۔ اور جو شخص کلی طور پر نسخ کا انکار کرتا ہے' اسے معتزلہ میں شمار کریں گے۔ اور اس کی بات پر غور کرنا ہی چھوڑ دیں گے۔ اپنے زمانے کے اہل علم کے اس عام رجحان کے پیش نظر شاہ صاحب اس مسئلے کو تدریجاً سمجھانے کی سعی کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

"پہلے اہل علم قرآن میں پانچ سو آیتیں منسوخ مانتے رہے لیکن شیخ جلال الدین السیوطی نے اپنی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" میں صرف بیس آیتیں منسوخ تسلیم کی ہیں۔ اس مسئلے میں جلال الدین سیوطی اپنے مقتدا اور پیشرو قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بہ ابن العربی مالکی متوفی ۵۴۳ھ کے نقش قدم پر چلے ہیں۔"

اس کے بعد شاہ صاحب ان بیس آیتوں میں سے پندرہ کی اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ ان کا منسوخ ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔ آخر میں صرف پانچ آیتیں ایسی رہ جاتی ہیں' جنہیں شاہ صاحب منسوخ قرار دیتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ جس شخص نے ان پندرہ آیتوں کی تطبیق غور سے پڑھی ہو' وہ باقی ماندہ پانچ آیتوں

---

۵ امام عبدالقاہر بغدادی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے بعض قدریہ کہتے ہیں کہ قرآن میں نہ کوئی ناسخ آیت ہے اور نہ منسوخ۔ یہ قدری عالم ابومسلم اصفہانی خراسانی ہیں۔ الاعلام لخیر الدین زرکلی صفحہ ۲۲۶۔

میں بھی بڑی آسانی سے تطبیق دے سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معتزلہ کے قول کے مشابہ ہو جاتی۔ اور عام اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے۔ اور شاہ صاحب جو اصلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی۔ اس غرض کے لیے آپ نے یہ حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ السیوطی نے جو بیس آیتیں منسوخ مانی تھیں ان میں سے جو مشکل تھیں ان کو حل کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ منسوخ نہیں ہیں۔ اور نہایت آسان آیتوں میں نسخ مان لیا۔

ان پانچ آیات میں سے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے منسوخ مانا ہے، جو آیت سب سے مشکل ہے اسے ہم یہاں مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ امام ولی اللہ "الفوز الکبیر" میں لکھتے ہیں، کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا ن الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (البقرہ - ۱۸۱)" فرض کر دیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں موت بشرطیکہ چھوڑے کچھ مال، وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لیے انصاف کے ساتھ یہ حکم لازم ہے پرہیزگاروں پر"۔ اور اس کی ناسخ آیت ہے "یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک ..... " (نساء - ۱۱) حکم کرتا ہے تم کو اللہ تمہاری اولاد کے حق میں کہ ایک مرد کا حصہ ہے۔ برابر دو عورتوں کے۔ پھر اگر صرف عورتیں ہی ہوں دو سے زیادہ تو ان کے لیے ہے دو تہائی اس مال میں سے جو چھوڑ مرا ......"

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث "لا وصیۃ لوارث"

آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں تو والدین کے لیے وصیت کرنے

کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد جو آیت ہے اس میں والدین اور اقارب کے لیے وراثت میں سے شرعی حصّے مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ اس لیے اب ضروری نہیں رہتا کہ مرنے والا وصیت کر جائے۔ اسی بنا پر شاہ صاحب نے پہلی آیت کو قطعی طور پر منسوخ مان لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کبھی کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوتی کہ کسی وجہ سے وارث بھی غیر وارث ہو جاتے اور والدین بھی اپنی اولاد کی وراثت سے محروم قرار دیئے جا سکتے تو اس آیت کی توجیہہ نا ممکن تھی۔ اور واقعی اسے منسوخ ہی ماننا پڑتا۔ لیکن اس معاملے میں میرے شخصی حالات ایسے تھے جن کی بنا پر مجھے خاص طور پر اس امر میں غور کرنے کا موقع ملا۔ میری والدہ غیر مسلمہ تھیں، اور میرے ساتھ ہی رہتی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا۔ اور مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو اس بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی تواضع کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے ہے۔ میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ......" میں وصیت کا کیا مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے حالات پیش آئیں تو واقعی اس کے لیے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کرنے کی ایک صورت نکل آئی، اس لیے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت نہیں سمجھتا۔ بے شک تطبیق کے لیے ہم نے یہاں ایک عمومی اور مطلق حکم کو خاص حالات کے ساتھ مقید کر لیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔ یہ فقہِ قرآنی کا بہت بڑا وسیع باب ہے۔ علیٰ ھذا القیاس باقی چار آیتوں میں بھی تطبیق بہت آسان ہے۔ اس طرح کی ناسخ آیت کو "اولیٰ" کے حکم میں مان لیجئے اور منسوخ کو "غیر اولیٰ" سمجھئے یا ایک "عزیمت" پر دال ہے تو دوسری "رخصت" پر

میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب نے قرآن میں فی الجملہ نسخ کے انکار کے لیے اس طرح ایک حکیمانہ طرزِ بیان اختیار کیا ہے۔ ورنہ آیت "کتب علیکم اذا حضرا حدکم الموت"...... "۔ کے متعلق کیسے ممکن ہے کہ جس بات کو میں سمجھ گیا، شاہ صاحب کی نظر ادھر نہ گئی ہو، اس ضمن میں باقی ماندہ جو چار آیات ہیں، وہ میرے اس بیان کی شاہد ہیں۔ شاہ صاحب نے السیوطی کی تسلیم کردہ بیس منسوخ آیتوں میں سے جس طرح پندرہ کو تطبیق دی ہے، اور ان کا منسوخ نہ ہونا ثابت کیا ہے، ان قواعد پر بڑی آسانی سے ان چار مذکورہ آیات کی بھی تطبیق ہو سکتی تھی۔ میرے خیال میں عام ذہنیت کو تشویش اور انتشار سے بچانے کے لیے شاہ صاحب نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح کی ایک مثال ہمیں شاہ صاحب کی کتاب "المسوّیٰ" میں بھی ایک جگہ ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات شارع غیر مطہر چیز کو مطہر کے درجہ پر رکھ دیتا ہے۔ اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز جس کی تطہیر زیر بحث ہے، وہ نجس ہی نہیں، مگر چونکہ ذہنیتِ عامہ اسے نجس سمجھتی چلی آتی ہے۔ اور اب اگر اس کی نجاست کی نفی کر دی جائے۔ تو ذہنیتِ عامہ اس سے ابا کرے گی۔ اس لیے اس غیر مطہر چیز کے متعلق یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ دوسری چیز سے جو اس کے بعد واقع ہوئی ہے، پاک ہو جاتی ہے۔" المسوّیٰ کی عبارت حسب ذیل ہے۔" ابراہیم بن عبدالرحمان بن عوف کی اُم ولد کا ذکر ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ حضرت اُم سلمہؓ سے پوچھا کہ میں جو کپڑا پہنتی ہوں وہ لمبا ہوتا ہے اور چلنے وقت زمین پر گھسٹتا ہے۔ اور میں میلی کچیلی جگہ میں چلتی پھرتی ہوں۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ حضرت اُم سلمہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "یطھرہ مابعدہ" یعنی ایک جگہ سے اگر میل کچیل لگتی ہے تو دوسری جگہ سے گھس کر پاک ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں۔ امام النووی نے "المنہاج" میں لکھا ہے کہ گلی اور بازار کا کیچڑ جس کو عام طور پر نجس سمجھا جاتا ہے النجس کے حکم میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے۔" ہدایہ" میں امام محمد سے مروی ہے کہ جب وہ خراسان کے شہر "رے" میں داخل ہوئے۔ اور انہوں نے وہاں میل کچیل اور کیچڑ وغیرہ کی کثرت دیکھی تو آپ نے فتویٰ دیا کہ اس کے زیادہ لگنے سے نماز ممنوع نہیں ہے اس سے بخارا کے کیچڑ کے غیر نجس ہونے کے متعلق قیاس کر لیا گیا۔

ربطِ آیات

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور مقاصد کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ یہاں تک قرآنِ عظیم کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں سے جس قدر بھی بحث کی گئی ہے، وہ تمام کی تمام ان علوم پنجگانہ کی ہی عقلی تشریح سے متعلق ہے۔ اب قرآن کے اسلوب بیان اور نظم آیات کا سوال آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن نے علوم پنجگانہ کے مضامین کو ایک خاص طریقے سے بیان کیا ہے۔ اور پھر یہ مضامین الگ الگ سورتوں میں منقسم ہیں۔ بظاہر سورتوں کے مضامین میں ایسا ربط جیسا کہ عام طور پر علمی کتابوں میں پایا جاتا ہے نظر نہیں آتا۔ آپ مولانا شبلی مرحوم کی زبان میں قرآن کے مضامین کی اس ترتیب کو یوں کہہ لیجئے گویا کہ مختلف پھولوں کا ایک ڈھیر ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب عام طور پر قرآنی معارف کو بیان کرتے وقت آیات کے باہمی ربط اور نظم کی طرف توجہ نہیں فرماتے، ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں کی قوم ان پڑھ تھی، اس ان پڑھ قوم کو سمجھانے کے لیے ان کی عادات اور مزاج

کے مطابق خود ان کے طرز بیان اور محاورات میں قرآن نے اپنے مقاصد بیان کئے ہیں۔ قرآن کا اصل مقصد ان کو سمجھانا اور ان کا تزکیہ تھا۔ اس سلسلے میں مضامین کی تکرار یا طرزِ بیان کے اطناب یعنی بات کو پھیلا کر کہنے سے بچنے کی کبھی سعی نہیں کی۔ قرآن کے پیش نظر دراصل یہ تھا کہ جو لوگ اُس کے مخاطب ہیں، انہیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرے، اور انہیں اپنی بات ذہن نشین کرادے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا۔ ایک علمی کتاب اگر اس طرح انسانوں کی ایک جماعت کو بلند کر دیتی ہے اور عملاً اس کی افادیت اور کارآمد ہونے کا دنیا کو عینی ثبوت مل جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اسے جاننے کے بعد ایک حکیم کی نظر میں اس امر کی زیادہ اہمیت باقی نہ رہے گی کہ اس کتاب کے طرز بیان میں کہاں تک تسلسل ہے۔ دراصل یہ بات ہے، جس کی بنا پر ہمارے خیال میں شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآنی معارف کی تشریح و توضیح کرتے وقت نظم و ربطِ آیات کے موضوع پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ چنانچہ "الفوز الکبیر" میں ارشاد فرماتے ہیں:-

"قرآن کے ان علوم پنجگانہ کو اس عہد کے عربوں کے محاورہ کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ بعد میں متاخرین کے ہاں جس اسلوب کا رواج ہوا، قرآن نے اپنے طرز بیان میں اس کی پیروی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بات کہتے کہتے دوسری بات بیان کر دیتے اور ایک مطلب سے دوسرے مطلب پر آنے کے لیے جو مناسبت اور تمہید ضروری سمجھی جاتی ہے، اس کی رعایت نہیں کی گئی، بلکہ جس چیز کو بندوں کے لیے اہم سمجھا، اسے بیان کر دیا۔ اس سلسلے میں اگر کوئی بات مقدم آگئی تو اسے مقدم رہنے دیا۔ اور اگر کوئی بات مؤخر ہو گئی

تو اُسے مؤخر رہنے دیا۔"

یعنی عبارت میں کسی بیان کی تقدیم و تاخیر مقصود اصلی نہ تھا۔ مخاطبین کے لیے کسی بات کو مقدم کرنے میں فائدہ تھا، تو اُسے مقدم کر دیا اور اگر اُسے مؤخر کرنے میں مخاطبین کو آسانی تھی تو اُسے مؤخر کر دیا۔

مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ شاہ ولی اللہ صاحب قرآن کی ادبی لطافت یعنی آیات کے باہمی نسق و ربط پر نظر نہیں رکھتے۔ اصل میں شاہ صاحب کا مطلب فقط یہ تھا کہ سب سے پہلے تو قرآن کے مطالب اور اس کی حکمت پر غور کرنا چاہیئے، جسے بد قسمتی سے اکثر مفسّرین فراموش کر چکے ہیں۔ بے شک ہمارے علمائے متاخرین نے قرآن کی بلاغت اور اس کے متعلقات کی تشریح و بیان میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ مگر افسوس ہے کہ انہوں نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وہ حکمت کے اصولوں پر قرآنی مطالب کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان علماء کی ادبی موشگافیوں کا عقل مندوں پر زیادہ اثر نہیں ہوتا۔ اور قرآن کی حکمت سے اہلِ علم واقف نہیں ہو پاتے۔ ان کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب یہ کرتے ہیں کہ سب سے پہلے تو قرآن کی حکمت اور اس کے معارف پر بحث کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک قرآن کا اصل مقصود ہی یہی ہے۔ اور جب وہ اس موضوع سے فارغ ہو جاتے ہیں تو پھر نمونے کے طور پر ربطِ آیات کے بیان میں بھی کوتاہی نہیں کرتے۔ جیساکہ "فتح الرحمٰن" میں سورۂ بقرہ کی آیت "یٰبنی اسرائیلَ اذکروا النعمتی التی انعمتُ علیکم واوفوا بعهدی اُوفِ بعهدکم ......" (۴۰) کے حاشیہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے بعد ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز آتے ہیں۔ وہ اپنی تفسیر "فتح العزیز" میں ربطِ آیات پر التزام سے بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب کے اتباع

میں سے ربطِ آیات کے فن کے بیان میں شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر سبقت کی۔
ربط و نسق آیات کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کے نقطۂ خیال کو جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ شاہ صاحب قرآن کے مذکورہ بالا علوم پنجگانہ کے بیان میں ترتیب اور ربط کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ قرآن میں جس قدر احکام ہیں، وہ ایک جگہ بیان کیے گئے ہوں۔ اس کے بعد یہود و نصاریٰ، مشرکین اور منافقین سے بحث و مناظرہ کا باب خاص ترتیب سے آئے۔ بعد ازاں تذکیر بآلاء اللہ کا ذکر ہو۔ پھر ایام اللہ کا۔ اور اسی طرح تذکیر بالموت و مابعدہٗ کا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شاہ صاحب آیتوں اور سورتوں میں ربط کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً سورہ بقرہ کی آیت "یٰبنی اسرائیل" جس کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے، اس پر جو حاشیہ ہے اس میں شاہ صاحب کی تشریح ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں :-

"مترجم کے نزدیک یہاں سے لے کر "سیقول السفہاء" تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت نتیجہ ہے حضرت ابراہیم کی دُعا کا جو تورات میں مذکور ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ یہاں ملت حقیقی کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں، کہ بعثت محمدیؐ کا مقصد اسی ملت حنیفی کا قیام ہے۔ پھر یہود کے اس قول کی بھی تردید کی گئی ہے کہ حضرت یعقوبؑ نے مرتے وقت بنی اسرائیل کو یہودیت کی وصیت کی تھی۔ ازاں بعد انبیاء میں تفریق کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی ایک کو مانے، اور دوسرے کا انکار کرے۔

الغرض شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے اس طویل مضمون کو ذرا سی تشریح

سے مربوط بنا دیا ہے، اور اس طرح ان تمام آیات میں ایک دوسرے کے ساتھ ربط اور تناسب پیدا ہو گیا ہے۔

میری توجہ شروع ہی سے قرآن کی آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و تناسق کی طرف رہی ہے۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس سلسلے میں بعض بعض لطیف نکات میری سمجھ میں آتے گئے۔ میں نے مولانا شیخ الہند سے اس کا ذکر کیا تو حضرت نے اس ضمن میں مجھے بعض نادر فوائد تلقین فرمائے۔ مثلاً ایک غزوہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کے اندر ربوٰا یعنی سُود کی حرمت کا مسئلہ آگیا ہے۔ حضرت مولانا نے غزوہ مذکور کے حالات کے ساتھ ربوٰا کے مضمون کا ایسا لطیف° ربط بیان فرمایا کہ دوسری تفسیروں میں کہیں نہیں ملتا۔ مولوی احمد علی صاحب نے مجھ سے سن کر اسے اپنے قرآن کے حاشیے میں نقل کر دیا ہے۔ مولانا شیخ الہند نے مجھ سے ایک دفعہ فرمایا کہ جن لوگوں نے ربطِ آیات پر بحث کی ہے، ان کی یہ بحث اس قدر سرسری ہے کہ اس سے کہیں بہتر ہوتا کہ وہ اس میں قدم ہی نہ رکھتے۔ لیکن چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم تھا، اور اس کے لیے زیادہ وقت کی ضرورت تھی، اس لیے حضرت خود اس طرف توجہ نہ کر سکے۔

قرآن کی آیات و سُور میں ربط کے فن کی طرف میری توجہ سب سے پہلے اس

° صحابہ کرام نے جنگ احد میں شہیدوں کی حالت زار دیکھی تو کہا "لنربینّ" یعنی ہم اپنے مقتولوں کا زیادہ سے زیادہ بدلہ لیں گے۔ اس پر خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جب معمولی لین دین کے معاملوں میں تم ربوٰا اور زیادتی کو ناجائز قرار دے چکے ہو تو یہاں پھر زیادتی کو کیسے جائز قرار دیتے ہو! اضعافاً مضاعفۃً کا یہ مطلب لینا کہ ربوٰا کھانا تو جائز ہے مگر اضعافاً مضاعفۃً حرام ہے، بالکل غلط ہے کیونکہ ربوٰا رسُود کی حرمت سورۂ بقرہ میں صاف طور پر واضح کر دی گئی ہے۔

وقت مبذول ہوئی جب جلال الدین السیوطی کی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" پڑھتے وقت قاضی ابوبکر ابن العربی کا ایک مقولہ میری نظر سے گزرا، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ربطِ آیات کے ضمن میں بڑے بڑے علوم کا دفینہ پایا۔ لیکن جب لوگوں کو ان چیزوں کا طالب نہ دیکھا تو ہم نے ادھر سے توجہ ہٹالی۔" میں ربطِ آیات کے مسئلے پر تقریبًا چالیس برس سے غور کر رہا ہوں۔ اس سلسلے میں مَیں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کی روشنی میں قرآن مجید کے چند مقاصد معیّن کیے ہیں۔ پھر ان کے پیش نظر میں نے قرآن کی ہر ایک سُورت کا ایک خاص موضوع اور اس کے نفسِ مضمون کا تعیّن کیا۔ اور اس طرح میں سُورتوں میں تسلسل قائم کرنے میں کامیاب ہو سکا ہوں۔ قرآنی معارف ومطالب میں اس بحث وتحیص کے ضمن میں مجھے شاہ ولی اللہ صاحب کے علاوہ کسی اور حکیم کے افکار سے مدد لینے کی ضرورت نہیں پڑی۔ میں نے قرآن سے جو کچھ اخذ کیا ہے اور جو بھی معانی مضامین قرآن سے استنباط کیے ہیں، مجھے ان کے تعین اور تائید کے لیے شاہ صاحب کی حکمت سے باہر جانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

قرآن مجید کی کسی آیت کی تفسیر میں جہاں کہیں میں نے عام مفسّرین سے اختلاف کیا ہے، وہاں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے اصول کو اپنے لیے سند مانا ہے۔ بعض ایسے مواقع بھی ہیں کہ میں نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، مولانا اسماعیل شہید اور مولانا محمد قاسم کے اقوال کو حجّت بنایا ہے۔ اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوا ہے کہ میں نے محض اپنے فکر ورائے کی بنا پر دوسرے مفسّرین سے اختلاف کیا ہو۔ جہاں کہیں اس طرح کی کوئی بات ہے، میں ایسے موقع پر صراحتًا بتادیا کرتا ہوں کہ یہ میری سوچی ہوئی بات ہے۔ سُننے والوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کریں یا رد کر دیں۔ مگر جن چیزوں میں ائمہ اور اساتذہ کی سند موجود ہو۔ اور ان کی تشریح اور تفسیر کے مطابق آیات میں تناسب اور ربط پیدا ہو سکے تو میرا جی چاہتا ہے کہ

اہلِ علم اس کے قبول کرنے میں اِبا نہ کریں۔

اسلام کا قانونِ اساسی

علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک اصولِ دین چار ہیں۔ کتاب یعنی قرآن مجید۔ سُنّت، اجماع اور قیاس۔ لیکن درحقیقت یہ تعبیر ٹھیک نہیں۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے، اصول دین کے اعتبار سے اس کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں کیونکہ قیاس تو وہی معتبر ہوگا جو کتاب، سُنت اور اجماع سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کے بعد تین اصول رہ جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ سُنت کو قرآن سے مستنبط مانتے ہیں لیکن ان کے نزدیک٥ استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو آئمہ فقہا میں مروج ہے چنانچہ شاہ صاحب نے حکمت کے اصول پہ استنباط کرنے کے طریقے اور ان کے اصول بھی مقرر کئے ہیں۔ "خیر کثیر" میں انہوں نے اس مسئلے کی مزید تفصیل کی ہے۔ سُنت کے متعلق شاہ صاحب کے اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اصولِ دین کے لحاظ سے اس طرح سُنت کی حیثیت ایک مستقل اصل کی نہیں رہتی، بلکہ وہ قرآن ہی کی تشریح اور تفصیل بن جاتی ہے۔

باقی رہ گیا اجماع کا معاملہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے خلافت راشدہ کے دورِ اتفاق کے آخری وقت یعنی شہادت عثمان (۳۵ھ) تک شاہ صاحب کی تحقیق میں مسلمانوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ اس دور کو وہ دورِ اجماع کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "ازالۃ الخفا" میں پیش کی ہے۔

---

٥ اس کی سند شاہ صاحب کی عبارت میں مجھ کو نہیں ملی۔ مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ شاید الفوز الکبیر میں اس کا ذکر ہے۔ نور الحق العلوی

شاہ صاحب اس دور کو "خیر القرون" قرار دیتے ہیں۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس اساسی قانون کے طور پر سوائے قرآن مجید کے اور کوئی لکھی ہوئی چیز نہیں تھی۔ اس لیے ان کا دار و مدار یا تو قرآن مجید پر تھا یا اس سُنّت پر جو قرآن مجید سے استنباط کی گئی تھی۔ اور ایک لحاظ سے یہ قرآن مجید کی عملی تشریح اور تفصیل ہی تھی۔ ان حالات میں ظاہر ہے جو بھی فیصلے ہوئے ان سب کا دار و مدار کتاب و سُنت پر تھا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علمائے اصولِ فقہ کے پیش کردہ چار اصول دین میں سے قیاس تو کسی صورت میں بھی اصول میں سے شمار ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد اجماع ہے۔ اجماع کے متعلق ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ اس کا دار و مدار سارے کا سارا کتاب و سُنت پر ہے۔ سُنت کے بارے میں شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ قرآن سے مستنبط ہے۔ مختصراً یہ ثابت ہوا کہ دین کی اصل صرف قرآن ہے اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے۔ وما ینطق عن الھوٰی ان ھو الا وحی یوحیٰ" میں "ھو" سے مراد قرآن ہے۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ہمارا رسول دین کے معاملے میں اپنی خواہش کی بات نہیں کہتا۔ یعنی اس میں رسُول کی ذاتی خواہش کا کوئی دخل نہیں۔

قرآن، سنت اور اجماع کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک اساسی قانون ہے۔ ظاہر ہے اس اساسی قانون پر جب عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنانے پڑتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ یہ قانونِ اساسی غیر متبدل ہے۔ اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدلے جا سکتے ہیں۔ ہم ان تمہیدی قوانین کو سنت کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد حضرت عثمان کی شہادت تک مسلمانوں کی مرکزی جماعت نے باہم اصلاح و مشورے سے بالاتفاق ان تمہیدی

قوانین کی تشکیل کی تھی۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گزرتا جاتا ہے اور نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ تو ان کے مطابق تمہیدی قوانین کی بھی اور اور تشریحیں کرنی پڑتی ہیں۔

قرآن مجید میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو "شاورھم فی الامر" یعنی جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے یہ معنی کئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری نہیں تھا کہ وہ صحابہؓ سے مشورہ کرتے۔ یہ آپؐ کی مرضی پر منحصر تھا کہ اگر چاہتے تو مشورہ کر لیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ امام ابوبکر جصاص رازی متوفی ۳۷۰ھ نے اپنی تفسیر مسمّیٰ "احکام القرآن" میں اس رائے کی بڑی تفصیل سے تردید کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور تھے کہ آپؐ کی صحبت اور تعلیم سے صحابہؓ کی جو جماعت قرآن پر عمل کرنے کے لیے تیار ہوئی تھی اور جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المہاجرین والانصار" کا نام دیا ہے، آپ ان سے مشورہ فرماتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان "السابقون الاولون من المہاجرین والانصار" کے مشورے سے جو تمہیدی قانون بنائے، وہ سُنت ہے۔ سُنت کو ہمارے فقہائے حنفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں۔ اور اس مسئلے میں ہماری رائے بھی یہی ہے۔ یہ سُنت جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں، قرآن ہی سے استنباط کی گئی ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اس کو "بائی لاز" کہا جاتا ہے۔ جیسے "تعزیرات ہند" اصل ہے اور اس کا ضابطۂ فوجداری "بائی لاز"۔ اوّل قانون ہے۔ اور یہ بائی لاز اس کی تفصیل۔ اجماع سے مراد یہ ہے کہ مشورہ سے، اکثریت رائے سے اور بحث سے

جو فیصلہ ہو، وہ اجماع ہے۔ قیاس کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ نئے زمانے میں نئی نئی ضرورتوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ "نئے بائی لاز" بنائے جائیں۔

اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ قرآن مجید کی حیثیت قانون اساسی کی ہے۔ یہ غیر متبدل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم سے اس قانونِ اساسی پر عمل کرنے والی صحابہؓ کی ایک جماعت تیار ہوئی تھی، جسے قرآن میں "السابقون الاولون من المہاجرین والانصار" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اس جماعت نے قرآن کی روشنی میں اور اس سے استنباط کرکے جو تمہیدی قوانین بنائے، وہ بھی سُنت میں داخل ہیں۔ یہ جماعت حضرت عثمانؓ کی شہادت تک متفق اور متحد رہی۔ چنانچہ ان کا یہ دور "خیرالقرون" کہلاتا ہے۔ اس دور میں اختلاف سے پہلے جو فیصلے ہوئے، وہ سب مسلّم اور مستند ہیں۔

حضرت عثمانؓ کے بعد قرآن وسُنت اور اس "خیرالقرون" کے اجماعی فیصلوں کی اساس پر ہر زمانے کے لیے نئے نئے "بائی لاز" بنتے رہے۔ ان "بائی لاز" بنانے والوں کو قرآن نے "والذین اتبعوھم باحسان" کا نام دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "السابقون الاولون من المہاجرین والانصار والذین اتبعوھم باحسان رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ"۔ "مہاجرین اور انصار میں جو سابقین اولین ہیں نیز جو ان کے بعد آئے اور انہوں نے نیک کاموں میں ان کی پیروی کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور یہ سب کے سب اللہ سے راضی تھے"۔ مختصراً اصل قانونِ اساسی تو معین ہے۔ "بائی لاز" اُس وقت اور تھے۔ اور اِس وقت اور ہوں گے۔ اُن میں زمانے کی ضرورتوں کے مطابق فروعی

تبدیلیاں ہوتی رہیں گی۔ اور نئی نئی پیش آنے والی صورتوں کے متعلق پہلے احکام سے مزید قاعدوں کا استخراج ہوتا رہے گا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

الغرض اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور تزکیہ سے اس اساسی قانون پر عمل کرنے والی ایک جماعت بنی، جس کا مرکزی حصہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ ان کا ہر قول و فعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ تھا۔ مہاجرین اور انصار کے اس طبقے کا عہد حضرت عثمان کی شہادت تک رہا۔ اس زمانے میں ان لوگوں نے جس طرح قرآن پر عمل کیا، اور قرآن کے اساسی قانون سے جو احکام مستنبط کئے، ان کا اتباع قیامت تک مسلمانوں کے لیے ضروری ہے، جو چیز اس دور اتفاق اور زمانہ وفاق میں متعین ہو گئی، اس کو اسی شکل میں اور اسی معنی میں "قائم رکھنا" "اتباع بالاحسان" ہے۔

اب جوں جوں زمانہ گزرے گا۔ اور نئے نئے حالات پیش آئیں گے تو مسلمانوں کی اس جماعت کا جو "اتباع بالاحسان" پر عامل ہو گی۔ اور قرآن کے اساسی قانون کو نافذ اور رائج کرنا چاہے گی، فرض ہو گا کہ وہ نئے زمانے کے تغیرات پر بحث کرے۔ اور جس طرح مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین نے قرآن کے اساسی قانون سے استنباط کر کے اپنے لیے احکام و قواعد بنائے تھے، اسی طرح "اتباع بالاحسان" پر عمل کرنے والی یہ جماعت اپنے لیے تفصیلی احکام کا استخراج کرے۔ یہ اس دور کا اجماع ہو گا۔ اس ضمن میں "متبعین بالاحسان" کے ان اجماعی فیصلوں کو ماننا ضروری ہے۔

حاصل مدعا یہ کہ قرآن کے اساسی قانون پر حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ یا اغلبیت کے فیصلوں کا نام اجماع ہے۔ یہ اجماع آج بھی ہو سکتا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ یہ کسی خاص زمانے یا عہد تک محدود نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے

کہ یہ اجماع "اِتباع بالاحسان" پہ عمل کرنے والی جماعت کا ہو یعنی وہ جماعت قرآن کے ساتھ ساتھ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز مہاجرین اور انصار کے عہدِ وفاق کے فیصلوں کو بھی اپنے لیے سند مانے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان کے یہ فیصلے دراصل قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ بلکہ یہ تو محض "بائی لاز" تھے، جو اساسی قانون یعنی قرآن کی عملی تفصیلات تھے۔ چنانچہ جس طرح ان مہاجرین اور انصار نے اپنے لیے "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین بنائے، اسی طرح "اتباع بالاحسان" پہ عامل جماعت آج بھی اساسی قانون یعنی قرآنِ مجید دورِ اوّل کے اجماع یعنی ان "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین یا سُنّت سے استنباط کر کے اپنے لیے تشریحی "بائی لاز" بنا سکتی ہے۔ اور یہ سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ تک جاری رہ سکتا ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر اس طرح اجماع کی اجازت نہ ہو اور قرآن کے اساسی قانون پہ عمل کرنے والوں کو نئے زمانے کے نئے حالات کی مناسبت سے اپنے لیے تشریحی قوانین بنانے ممنوع ہوں تو کوئی نظام جو ترقی پذیر ہے، اور کوئی جماعت جو ترقی کن ہے، زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتی۔

لیکن اس ضمن میں یہ بات بھی واضح رہے کہ دینِ اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین و انصار میں سے سابقین اولین کے عہدِ وفاق تک کے تمام فیصلے جسے ہم سُنّت کہتے ہیں، اسی اساسی قانون سے مستنبط ہیں۔ اصل دین صرف قرآن ہے۔ اور یہ سُنّت اس کی عملی تفصیل ہے۔ اس سُنّت کا تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز مہاجرین اور انصار میں سے جو سابقین اولین تھے، ان کے اجماع سے ہوگا۔ یعنی اجماع فی نفسہٖ دین کی کوئی مستقل اصل نہیں۔ بلکہ یہ قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے اتفاق کا نام ہے۔ قرآن مجید کو اس شکل میں کہ صرف وہی دینِ اسلام کا اساسی

قانون ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے اور سنت یعنی اسلام کے دورِ اوّل کا اجماع اور فقہ یعنی زمانۂ مابعد میں اس دور کے "اتباع بالاحسان" کرنے والوں کا اجماع، یہ سب کے سب قرآن کے اساسی قانون کے "بائی لاز" اور تشریحی "بائی لاز" ہیں، ہمارے نزدیک امام ولی اللہ دہلوی کی ہی وہ شخصیت ہے جس نے قرآن کو اس شکل میں مسلمانوں سے متعارف کرایا ہے۔

قرآن کا نصب العین

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" کے بابُ الحاجۃ إلی دینٍ یَنسخُ الادیانَ (ایک ایسے دین کی ضرورت ہے، جو سب ادیان کو منسوخ کردے) میں اس امر کی وضاحت کی ہے کہ قرآن کا مقصد اور نصب العین کیا ہے۔ اس کے بعد آپ نے ازالۃ الخفا میں "هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ و دین الحق لیظهره علی الدین کلّه" کی تفسیر کرتے ہوئے اس بیان کی مزید تفصیل کی ہے قرآن کے مطالب و معارف میں یہ بحث کہ آخر قرآن کا نصب العین کیا ہے اور وہ دنیا میں کیا کرنا چاہتا ہے، بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، وہ ان کے علمی کمالات اور نوادر میں سے ہے۔ یہ سوال کہ اس دین کو پہلے تمام ادیان پر فوقیت دینا کیوں ضروری تھا؟ اور پھر کیا یہ دین واقعی باقی تمام دینوں پر غالب آیا، یا غلبے کا یہ وعدہ محض ایک امید افزا خیال ہی بن کر رہ گیا، حجۃ اللہ اور ازالۃ الخفا میں مذکورہ بالا بابوں کو پڑھ لیا جائے تو اوپر کے دو سوالوں کا تشفی بخش جواب مل جاتا ہے۔ اب اگر قرآن کے مقصد اور نصب العین کا تعین ہو جائے اور اس بات کی بھی تحقیق ہو جائے کہ قرآن اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہو چکا ہے تو اس سے قرآن

کی حکمت بھی اساسی طور پر معین ہو جاتی ہے شاہ صاحب نے قرآن کی اس حکمت کی مزید تشریح "حجۃ اللہ البالغہ" کے باب "افاضۃ ارتفاقات" میں کی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن شریف کا جو نصب العین معین فرمایا ہے، وہی ان کی حکمت کی اساس ہے۔ جب ہم "فلسفہ ولی اللہ" کا نام لیتے ہیں تو اس سے ہماری مراد وہ حکمت ہے، جو شاہ صاحب کے نزدیک قرآنی مقاصد کا لب لباب ہے۔ یہ حکمت اتنی ہی قدیم ہے، جتنی کہ خود یہ دنیا ہے۔ دنیا کی ارتقائی تاریخ کے ساتھ ساتھ اس حکمت نے کیسے کیسے ترقی کے مراحل طے کیے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تاویل الاحادیث" میں اس پر بحث کی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے میں زندگی کے کیا کیا ضابطے اور شرائع تھے۔ ان سے کس طرح اس عہد کی حاجتیں پوری ہوتی تھیں۔ پھر اس کے بعد جیسے جیسے انسانیت ترقی کرتی گئی، اور اس کے ساتھ ساتھ افکار و خیالات میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہیں، فلسفہ ولی اللہی ان مسائل پر بحث کرتا اور ان سب کے حل پیش کرتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے جو دور تھا، شاہ صاحب اسے صابئین کا دور قرار دیتے ہیں۔ اس دور میں آدم، ادریس اور نوح علیہ السلام ہوئے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تاویل الاحادیث" میں اس دور کی پوری تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک ادریس علیہ السلام طبعیات، ریاضیات اور الٰہیات کے بانی تھے۔ یہ حکمت اتنی ہی عالمگیر ہے، جتنی کہ خود انسانیت ہے۔ اس کا مرکز کبھی ہند ہوا کبھی ایران اور کبھی یونان۔ یہ سب صابئی مراکز تھے۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام آتے ہیں، اور یہاں سے حنیفی دور شروع ہوتا ہے۔ حُنفار یعنی ملت ابراہیمی کے پیرو اسی صابئی فلسفے کو دوسرے رنگ میں بدل دیتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی! اس کے اسباب کیا تھے! اور کس شکل میں ہوئی! "تاویل الاحادیث" میں شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے

اس پر بحث کی ہے۔ انسانی فکر کی ارتقائی تاریخ کا اس طرح تجزیہ کرنے سے خود انسانیت کی حقیقت اور ماہیت واضح ہو جاتی ہے۔ اور ہم جان سکتے ہیں کہ انسان کیا ہے اور انسانیت کا کیا مقصود ہے؟ مختصراً شاہ صاحب کی اس حکمت کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی فکر کا ارتقا روز اول سے ہی مسلسل چلا آتا ہے۔ دورِ صابئین میں بھی یہی فکر تھا۔ پھر حنیفی دور میں اس نے دوسری صورت اختیار کی اور واقعہ یہ ہے کہ ؂

دم بدم گر شود لباس بدل   مرد صاحب لباس را چہ خلل

ہمارے بعض دوسرے حکمائے اسلام نے بھی اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس سلسلے میں بہت تھوڑی سی چیز پر اکتفا کر لیا۔ اسی لیے وہ قرآن شریف کی سورۂ "انعام" کو کبھی قابل اطمینان طریقے سے حل نہیں کر سکے۔ اس مسئلے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے شاہ صاحب کی جملہ کتابوں کو عام طور پر اور "تفہیمات الٰہیہ" اور "بدور بازغہ" کو خاص طور پر بار بار پڑھنا چاہیئے۔

سورۂ "انعام" میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذکر میں آیا ہے کہ انہوں نے رات کو ستارہ چمکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ میرا رب ہے۔ جب ستارہ ڈوب گیا اور چاند نکلا تو کہنے لگے کہ یہ میرا رب ہے۔ چاند کے بعد سورج نکلا تو فرمایا کہ یہ سب سے بڑا ہے یہ میرا رب ہے۔ لیکن جب سورج بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگے کہ میں ان ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ میں تو اس ذات کی طرف منہ کرتا ہوں جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستارے کو رب کیوں کہا؟ اور ستارے کے بعد چاند کو اور چاند کے بعد سورج کو رب کیوں کہنے لگے۔ بے شک ہمارے مفسّروں نے اس عقدہ کو طرح طرح سے حل کرنے کی سعی کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ کوششیں

کسی طرح بھی کامیاب نہیں کہی جاسکتیں۔ سورۂ "انعام" کی ان آیات کا صحیح مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ انسانیت کا ارتقائی فکر پیش نظر نہ ہو۔ اور ہم یہ نہ جان لیں کہ پہلے پہلے انسان مظاہر قدرت میں خدائی جلوہ کو ذات اقدس کا مترادف مانتا تھا۔ یہ انسانیت کا صابئی دور ہے۔ اس کے بعد قلب انسانی ذات خداوندی کا جلوہ گاہ بنتا ہے۔ یہ حنیفیت ہے۔

الغرض شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے نصب العین کا تعین کرتے ہوئے اس امر کی بھی وضاحت کی ہے کہ قرآن کی اساسی حکمت کیا ہے۔ چنانچہ "تاویل الاحادیث" میں آپ نے ابراہیم علیہ السلام سے لے کر سرور دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیائے کرام کی زندگی کو اسی حکمت کی نظر سے دیکھا ہے۔ اور ان کی تعلیمات کو تدریجی ترقی کے اسی اصول پر حل کیا ہے۔ ہم نے متقدمین میں سے کسی حکیم کے ہاں اس اہم مسئلے کو اس طرح مدون نہیں پایا۔ ہمارے نزدیک یہ شاہ صاحب کا سب سے بڑا علمی کمال ہے اور اسی لیے ہم ان کو امام مانتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کے نام کے ساتھ امام کے لفظ کا اضافہ کیا جائے۔ بات یہ ہے کہ اگر ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کو اس بنا پر کہ انہوں نے قرآن کی اس اساسی حکمت کا تعین کیا ہے، امام مان لیا۔ تو اس سلسلے میں لامحالہ منصب امامت کے اصل سبب کی طرف ہر طالب علم کی توجہ ملتفت ہوگی اور اس طرح فلسفہ ولی اللہی کی اس اہمیت کو عام اہل علم بھی جاننے لگیں گے۔

یہاں ہم ایک بات کھول کر کہہ دینا چاہتے ہیں۔ اگر کسی صاحب فکر یا عالم کو اوپر کے سلسلۂ بیان میں کسی حصّے سے اختلاف ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اختلاف کرنا کوئی معیوب بات نہیں۔ ہم شاہ صاحب کی امامت پر محض اس بنا پر زور دیتے ہیں کہ انہوں نے انسانی فکر کو از اوّل تا آخر ایک تاریخی

تسلسل میں مرتب کر دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے ان تمام انبیاء کی تعلیم میں جن کا ذکر قرآن شریف میں ہے، فکری وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانی فکر کی تدریجی ترقی کا تعین اور پھر قرآن سے اس کی مطابقت کرنا، یہ خصوصیت ہے شاہ ولی اللہ صاحب کے کمالِ علم کی، جو انہیں قدرت کی طرف سے ودیعت ہوئی۔ اور اسی بنا پر ہم انہیں امام مانتے ہیں۔

جہاں تک ہمارا علم ہے، ہم نے کسی بڑے امام کے ہاں اس طرح کا جامع فکر جو تمام انبیاء کی تعلیمات کو ایک رشتۂ خیال میں پرو دے۔ اور ان میں تاریخی تسلسل اور تدریجی ارتقاء ثابت کرے، نہیں دیکھا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کی اس حکمت کو تحقیق سے سمجھ لیا جائے تو قرآن عظیم تحت اللفظ پڑھ کر بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ اور اس کی چنداں ضرورت نہیں رہتی کہ آدمی کسی زائد تفسیر کا محتاج ہو۔

باب چہارم

علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

امام ولی اللہ صاحب، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، سُنت کے تمام ابواب کو قرآن عظیم سے مستنبط مانتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک انبیاء کا استنباط کرنے کا طریقہ ائمہ فقہاء کے اصول فقہ سے مختلف ہے۔ چنانچہ "خیر کثیر" میں فرماتے ہیں کہ میں کتاب الصلوٰۃ کے متعلق تمام صحیح حدیثوں کو قرآن سے استنباط کرنے پر قادر ہو گیا ہوں۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھ دوں۔ "خیر کثیر" کی عبارت ملاحظہ ہو :۔

"علوم حدیث میں سے ایک قرآن کی تفسیر اور اس سے استنباط کرنے کا علم ہے بے شک یہ علم بہت بڑا علم ہے۔ ہم یہاں اختصار کے طور پر اس کو تھوڑا سا بیان کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بعض چیزیں کسی تعین اور خاص تشریح کے بغیر عمومی اور مطلق

پیرایہ میں بیان کر دی ہیں۔ جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سبح اسم ربک الاعلیٰ و سبح بحمد ربک" وغیرہ۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا کہ صلوٰۃ کا ذکر قرآن میں مطلق تھا۔ آپؐ نے اس کے لیے وقت معین فرما دیئے۔

"نیز نماز کے ضمن میں قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "قوموا" "کبّر" "اتل ما اوحی الیک" "وارکعوا واسجدوا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے ان حکموں کو نماز کے ارکان کی شکل دے دی۔

"قرآن میں دن رات کے بعض اوقات کی قسم کھائی گئی ہے۔ مثلاً "الفجر" والضحیٰ، واللیل اذا سجیٰ، والشفق ولیال عشر" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات سے استنباط کیا کہ یہ نماز کے اوقات ہیں۔ چنانچہ اس کی تفصیل کتب احادیث میں ملے گی۔

"قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس کے نام کی کبھی تسبیح کی جاتی ہے اور کبھی اس کے احسانات کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز "سرّی" یعنی بغیر بلند آواز کے بھی ہوتی ہے۔ اور "جہری" یعنی بلند آواز کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن مجید سے سُنت کے استنباط کرنے کا یہ طریقہ تھا۔ چنانچہ "کتاب الصلوٰۃ" کے ضمن میں جتنی حدیثیں وارد ہیں، ہم نے ان سب کا احاطہ کر کے دیکھا ہے کہ یہ سب کی سب قرآن مجید سے مستنبط کی گئی ہیں۔ لیکن ان کے استنباط کا طریقہ حکیمانہ ہے۔ خدا نے چاہا تو ہم سب باتوں کو مستقل رسالہ میں مرتب کر دیں گے۔"

قصہ مختصر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن عظیم سے خود سمجھ کر جیساکہ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے ہے، یا مستقل وحی سے اخذ کر کے جیساکہ عام اہلِ علم کہتے ہیں، قرآن کی تعلیمات پر عمل کرنے کے لیے ایک مفصل نظام مرتب فرمایا۔ اس نظام کی تفصیلات کو جسے ہم سُنت کہتے ہیں، علمائے حدیث نے بڑی محنتوں کے بعد دو سو برس کے عرصے میں احادیث کی کتابوں میں جمع کر دیا۔ اس طرح انبیاء کے حالاتِ زندگی جمع کرنا پہلے زمانے میں بھی رائج رہا ہے۔ اس سلسلے میں سطعات میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ ایسی وحی جس کے الفاظ اور معانی دونوں کے دونوں جس شکل میں کہ وہ نازل ہوئے تھے، قطعی طور پر محفوظ رہے ہوں کسی مذہب کی کتاب الٰہی میں سوائے چند ٹکڑوں کے کہیں موجود نہیں ہے۔

عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس مذہب کے علماء اور ائمہ خود اپنے اجتہاد سے کتب الٰہی کو جمع کرتے تھے۔ ان میں نبی کی سیرت اور اس کے اقوال ہوتے۔ نیز ان کتابوں کے ضمن میں وہ باتیں آجاتی تھیں، جو براہِ راست لفظاً اور معناً وحی کی صورت میں اُس نبی پر نازل ہوتیں۔ اس کی مثال میں تورات کے دس احکام اور انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعض خطبے پیش کئے جاسکتے ہیں۔ وحی کے ان ٹکڑوں کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا کتابوں میں وہ چیزیں بھی آجاتی تھیں، جن کی نبی اپنے اجتہاد سے لوگوں کو تعلیم دیتا تھا۔ اور یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر اللہ کی جانب سے گرفت نہ ہو، تو نبی کا یہ اجتہاد حکماً وحی سمجھا جائے گا۔ پہلے ادیان کی ان کتب مقدسہ کی مثال ہمارے ہاں کی صحیح بخاری اور صحیح مسلم ایسی کتب احادیث کی سمجھئے۔

---

٥ سطعات صفحہ ۱۶

اگر حدیث کی یہ علمی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز ادیان سابقہ کی مقدس کتابوں کو ہم بمنزلہ اپنی کتب احادیث صحیحہ کے مان لیں، تو اس بظاہر سادہ سی تحقیق سے ایک بہت بڑے اشکال کا حل نکل آتا ہے۔ ہمارے علماء عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اصلی تورات اور انجیل غائب ہو چکی ہے۔ وہ اصل میں ان کتابوں کو بھی قرآن شریف کی طرح محفوظ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور ان کے دماغ میں یہ خیال راسخ ہو چکا ہے کہ سابقہ کتب الٰہی بھی قرآن کی طرح نازل ہوئی تھیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن میں "کلام اللہ" بعینہٖ انہیں الفاظ میں مدّون ہے، جن الفاظ میں اس کو وحی کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا۔ اسی طرح وہ تورات اور انجیل میں بھی "کلام اللہ" کو وحی کی زبان میں ڈھونڈتے ہیں۔ اور چونکہ ان کتابوں میں یہ چیز نظر نہیں آتی۔ اس لیے وہ ان کو مقدس ماننے کے لیے کسی طرح تیار نہیں ہوتے۔

لیکن یہاں دقت یہ ہے کہ خود قرآن مجید اہل کتاب کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ وہ توریت اور انجیل پر عمل کریں۔ نیز وہ ان کو اس بات کا ملزم ٹھہراتا ہے کہ انہوں نے تورات اور انجیل پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے چنانچہ سورۂ المائدہ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اے اہل کتاب! تم جب تک تورات، انجیل اور جو کچھ تم پر اللہ کی طرف سے اتارا گیا ہے اس پر عمل نہ کرو گے، تم ٹھیک راستے پر نہیں ہو"۔ پھر اسی سورۃ میں ایک دوسرے موقع پر اہل کتاب کو یوں خطاب کیا گیا ہے۔ "اگر اہل کتاب ایمان لاتے اور اللہ سے ڈرتے تو ہم ان سے ان کی برائیوں کو دھو دیتے۔ اور ان کو نعمتوں کے باغوں میں داخل کرتے اور اگر وہ تورات، انجیل اور جو کچھ ان پر ان کے رب کی طرف سے اترا ہے، اس کو قائم رکھیں تو ان کو اوپر سے اور پاؤں کے نیچے

سے رزق وافر میسّر ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ تو ٹھیک ہیں لیکن اکثر ایسے ہیں جو بُرے کام کر رہے ہیں۔"

اب ایک طرف تو ہمارے یہ علماء ہیں جو عام طور پر تورات اور انجیل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل غائب ہو چکی ہے اور دوسری طرف سورہ المائدہ کی یہ آئتیں ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ اہلِ کتاب کو تورات اور انجیل پر عمل نہ کرنے کا ملزم قرار دیتا ہے۔ اور انہیں اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ اگر وہ واقعی سچے ہیں تو وہ ان کتابوں پر عمل کریں۔ چنانچہ ہمارے علماء ان آیات کی تفسیر کرنے سے عاجز ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تورات اور انجیل کے متعلق اپنے عقیدہ پر رہتے ہوئے وہ ان آیات کا کیا مطلب لیں۔ الغرض یہ ایک بہت بڑا اشکال ہے، جو ہمارے اہل علم کے دماغوں پر مسلط ہے۔ وہ اس سلسلے میں محض اسرائیلی یا خرافاتی روایات لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر کتب مقدسہ کو ہم اپنے ہاں کی کتب حدیث کی طرح مان لیں تو یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔

کیا حدیث نتیجہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجتہاد کا جو قرآن کریم کی آیات سے استنباطِ احکام کے لیے آپ نے فرمایا! یا حدیث ماخوذ ہے مستقل وحی سے! سورہ "النجم" کی آیت" وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ" سے حدیث کے مستقل وحی سے ماخوذ ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ "ھُوَ" سے مراد صرف قرآن ہے ° اور " ما ینطق عن الھدیٰ" کا اشارہ بھی نقل قرآن کی

° فتح الرحمٰن۔

طرف ہے۔ مگر اہلِ علم کی ایک جماعت ہے جو اس آیت کو صرف قرآن سے مخصوص نہیں مانتی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال کو ایک طرح کی وحی ثابت کرنے پر زور دیتی ہے۔ اس کے نزدیک "وما ینطق عن الھوی" صرف قرآن کی نقل کرنے پر محدود نہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول "وما ینطق عن الھویٰ" میں داخل ہے۔ اور اس کے خیال میں اس کو "ان ھو الا وحی یوحیٰ" میں وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک حدیث کی اصل بھی وحی ہی سے ثابت ہے۔ ان کے خیال میں قرآن اور حدیث میں اگر فرق ہے تو فقط الفاظ کا۔ قرآن کے الفاظ وحی سے معین ہیں۔ اور حدیث کے الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے طبعی ملکہ کا نتیجہ ہیں۔ لیکن جہاں تک دونوں کے معانی کا تعلق ہے، ان کے نزدیک وہ سب کے سب وحی ہیں۔

قرآن اور حدیث میں الفاظ کے اس فرق کے علاوہ اہلِ علم کی یہ جماعت ایک اور فرق کو بھی مانتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک تو قرآن خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مصحف میں لکھ کر محفوظ کر دیا گیا۔ دوسرے اس کی روایت اور نقل میں اس قدر تواتر ہے کہ اس کی کسی آیت میں ادنیٰ سے ردّ و بدل کا بھی شائبہ ممکن نہیں۔ لیکن اس کے برعکس جو وحی بقول ان کے احادیث میں صورت پذیر ہوئی، اس کی ان اہلِ علم کے نزدیک بھی نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتابت ہوئی۔ اور نہ اس کے بیان اور نقل میں تواتر قائم رہ سکا۔ الغرض اگر حدیث کو ان اہلِ علم کے دعوے کے مطابق براہِ راست مستقل وحی کا حاصل مان بھی لیا جائے تو اس حالت میں بھی اگر سابقہ کتبِ مقدسہ یعنی تورات اور انجیل کو کتبِ حدیث کے درجہ پر رکھا جائے تو یہ بات تسلیم کرنے میں ان کو تامل نہیں ہونا چاہیئے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہماری حدیث کی کتابوں

میں بھی غیر صحیح روایات موجود ہیں۔ بالاتفاق سب اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ نیز ان کتب حدیث میں ایک واقعہ کو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ پھر ہماری کتب حدیث میں بھی کاتبوں سے غلطیاں ہوتی رہیں، جن کو محققین علماء برابر درست کرتے رہے۔ ان باتوں کے پیش نظر اگر انجیل کی چار کتابوں کو صحاح اربعہ یعنی صحیح بخاری صحیح مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے درجہ پہ مان لیا جائے تو فدا برابر اختلاف نظر نہ آئے گا۔

ایک عرصہ ہوا میری نظر سے مسٹر ہنری اسکاٹ کی شرح انجیل اردو میں گزری تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس میں انجیل کی چار کتابوں کے باہمی اختلافات کو اسی طرح جمع کرنے اور ان میں سے کسی ایک روایت کو دوسری روایتوں پر ترجیح دینے کی سعی کی گئی ہے جیسے ہم کتب حدیث کی مختلف روایتوں میں جمع کرتے ہیں۔ اس دن سے سابقہ کتب مقدسہ کے متعلق تحریف کا وہ الزام جو عموماً ہم تورات اور انجیل کے سلسلے میں اہل کتاب پہ عاید کرتے ہیں۔ اور جیسے مولانا رحمت اللہ مہاجر مکی نے اپنی کتاب "اظہار الحق" میں بڑے شد و مد سے ثابت کیا تھا، میری نظروں میں کمزور ہوتا چلا گیا۔ اور امام بخاری، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام ولی اللہ ایسے محقق عالموں کی تحقیق، جو تورات میں تحریف کا انکار کرتے ہیں، میری سمجھ میں آنے لگی لیکن اس ضمن میں جب تک ہم سابقہ کتب مقدسہ کو کتب حدیث کے درجہ پہ نہ مانیں، یہ مسئلہ صاف نہیں ہوتا، جب میں نے امام ولی اللہ کی کتاب "سطعات" میں اس مضمون کو صراحتاً مذکور پایا تو اطمینان کا سانس لیا۔

کتب حدیث کے طبقات

حدیث کی کتابیں دو طرح پہ مرتب کی گئی ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے، جن

میں فقط صحیح احادیث درج ہیں۔ اور دوسری قسم میں وہ کتابیں ہیں، جن میں صحیح روایات کے ساتھ غیر صحیح روایات بھی لکھی گئیں۔ مگر ساتھ ہی تصریح کر دی گئی کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور فرق ان کتابوں کی نقل اور روایت کا بھی ہے۔ صحیح احادیث کی بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کتابوں کے مرتبوں اور جامعوں سے اتنے لوگوں نے پڑھا اور ان کی روایات کو سُنا پھر ان سے اتنے لوگوں نے سُنا اور پڑھا اور اس طرح دوسروں نے ان سے پڑھا کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ غرضیکہ ان کتابوں کے نقل اور بیان کرنے کا سلسلہ تواتر کے قریب پہنچ گیا۔ اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کو سلسلہ بہ سلسلہ اتنے آدمیوں نے نقل اور روایت کیا ہے کہ اتنی کثیر تعداد کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث کی جملہ کتابوں کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے مؤطا امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو طبقۂ اولیٰ میں رکھا۔ اور سُنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور سُنن نسائی کو طبقۂ ثانیہ میں جگہ دی۔ ان چھ کتابوں کے ماسوا باقی جو طبقات ہیں، ان میں کئی دہائیاں اور کئی سینکڑے کتابیں آپ کو ملیں گی۔ شاہ صاحب کے نزدیک ان کتابوں کی روائتیں ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔ کتب حدیث کو صحت اور روایت و نقل کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کر کے شاہ صاحب نے علم حدیث میں ایک نئی روح پھونک دی ہے۔ ورنہ شیخ الاسلام ابن حجر اور سیوطی کے زمانے سے حدیث کے بارے میں غیر محققانہ طریقہ اہل علم پر غالب آتا جا رہا تھا۔ شاہ صاحب کے اس طرز فکر اور طریقہ بحث نے اس غیر محققانہ طریقہ کا سدِ باب کیا۔

ایک زمانہ ہوا میں نے شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے مقدمہ "مشکوٰۃ" میں

یہ مضمون دیکھا تھا کہ پچاس کے قریب حدیث کی کتابیں ہیں، جن میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح احادیث بھی جمع کر دی گئی ہیں۔ شیخ موصوف نے ان سب کتابوں کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے۔ چنانچہ وہ حدیث کی چھ صحیح کتابوں یعنی "صحاح ستہ" میں غلط روایات کا اختلاط اسی طرح مانتے ہیں، جس طرح باقی کتب میں۔ شیخ عبدالحق کے اس بیان کو پڑھ کر میرے دماغ پہ ایک پریشانی سی طاری ہو گئی۔ میرا جی چاہتا تھا کہ یہ سب کتابیں مجھے کسی کتب خانہ میں مل جائیں تاکہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے شیخ موصوف کے اس بیان کی تحقیق کی جائے۔ ظاہر ہے اگر آدمی نے صرف پانچ کتابیں پڑھیں اور باقی کتب حدیث کا مطالعہ کر کے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تحقیق نہ کی، تو کیسے ممکن ہے کہ وہ شیخ عبدالحق کے مذکورہ بالا بیان کی جانچ کر سکے۔ اس غرض کے لیے میں حدیث کی جملہ کتابوں کو فراہم کرنے میں لگ گیا۔ لیکن بہت جلد میں نے اپنے آپ کو اس کام میں عاجز پایا۔

حضرت مولانا شیخ الہند قدس سرہ نے حدیث کے متعلق مجھے اس قسم کی تشویش سے نجات دلانے کے لیے مشورہ دیا تھا کہ میں "حجۃ اللہ البالغہ" کا مطالعہ جاری رکھوں۔ لیکن دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر جب تک میں سندھ نہیں گیا، مجھے "حجۃ اللہ" کو بالاستیعاب پڑھنے کا موقع نہ ملا۔ جب میں نے "حجۃ اللہ" میں کتب احادیث کے مختلف طبقات کی بحث پڑھی۔ اور میں اسے سمجھا اور مجھے معلوم ہوا کہ حدیث کی فقط چھ کتابیں حجت ہیں اور یہی قابل اعتنا ہیں تو میری طبیعت پر سے تمام بوجھ جاتا رہا۔ کتب احادیث کا یہی پہلا طبقہ ہے اور اسے ہی "صحاح ستہ" کا نام دیا گیا ہے۔

صحاح ستہ کے بعد احادیث کے بعض ایسے مجموعے ہیں، جن میں محدثین نے

صحیح حدیثوں کے ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی جمع کر دی ہیں لیکن انہوں نے غیر صحیح حدیثوں کی عدم صحت کی تصریح کر دی ہے۔ اہلِ علم کے نزدیک ان محدثین کی کسی حدیث کے متعلق صحیح اور غیر صحیح ہونے کی رائے بھی مسلّم ہے۔ اور پھر ان کی کتابیں اہلِ علم میں رواج پذیر بھی ہیں۔ احادیث کے جن مجموعوں میں اوپر کی یہ تینوں خصوصیات پائی جاتی ہیں، شاہ صاحب ان کو کتبِ حدیث کے اس زمرے میں شامل نہیں کرتے، جو خصوصیات مذکورہ بالا سے یکسر عاری ہیں۔ لیکن ہمارے عام اہلِ علم اس حقیقت پر متنبہ نہیں ہوئے اور انہوں نے پچاس کی پچاس کتبِ حدیث کو مساوی درجہ پر مان کر سب کو ایک ہی فہرست میں درج کر دیا۔

امام ولی اللہ نے کتبِ حدیث کے تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتابوں کا ذکر کیا ہے، ان کی کیفیت یہ ہے۔

(الف) یا تو ان کے مصنفوں نے احادیث میں صحت اور عدم صحت کا التزام نہیں کیا۔

(ب) یا ان سے جن لوگوں نے کتبِ احادیث کو پڑھا یا سُنا، ان کا سلسلۂ نقل قابلِ اعتبار نہ رہا۔

مثلاً کتاب کی روایت کا تسلسل بیچ میں کہیں منقطع ہو گیا۔ یعنی کاتبوں نے کتاب کو لکھا، اور اس میں غلطیاں رہ گئیں۔ اب اسی کی نقلیں ہوئیں، اور ہر طرف اس کے نسخے پھیل گئے۔ اس کے بجائے اگر یہ ہوتا کہ ایک محدّث نے اپنے مشائخ سے یہ کتاب پڑھ کر اس کی تصحیح کر دی ہوتی۔ پھر اس محدّث سے اس کے کسی شاگرد نے اس کو پڑھا ہوتا۔ وہ اس کتاب کی روایت کی تصدیق کرتا اور اس سے اس کے شاگرد نے اس کی روایت کی ہوتی۔ اس طرح کتاب کی روایت کا

تسلسل قائم رہتا اور ہمیں اس زمانے میں کتاب مذکور کے صحیح نسخے محفوظ طور پر مل جاتے تو کتاب کی روایت پر منقطع ہونے کا شبہ نہ ہوتا۔ اس لحاظ سے اس کے نسخے قابل اعتماد سمجھے جاتے لیکن چونکہ ایسا نہیں ہوا اس لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

(ج)، یہ بھی ہوا کہ بعض ایسے محدثین نے حدیث کے مجموعے مرتب کیے جن کی علمی لیاقت مسلم نہیں تھی۔

پہلے اور دوسرے درجے کے بعد کتب حدیث کے یہ تین طبقے ہیں۔ ہمارے متاخرین محدثین نے یہ کیا کہ ان تین طبقوں کی غیر معتمد کتابوں کی روایتیں بعد میں "زوائد" کے نام سے جمع کر دیں، جس کی وجہ سے علم حدیث میں فتنہ کا دروازہ کھل گیا۔ احادیث کے متعلق یہ غیر محققانہ طریقہ حافظ تاج الدین عبدالوہاب ابن السبکی متوفی ۷۷۱ھ سے شروع ہوتا ہے اور حافظ عبدالرحیم بن حسین العراقی متوفی ۸۰۶ھ علی بن ابی بکر ابوالحسن ہیثمی متوفی ۸۰۷ھ اور ابن حجر عسقلانی کے توسط سے جلال الدین سیوطی پر ختم ہوتا ہے۔ ان "زوائد" کے ذخیرہ میں کافی سے زیادہ ایسی روائتیں موجود ہیں، جن کو کتب حدیث کے دوسرے طبقے کے مصنف بھی ضعیف قرار دیتے ہیں لیکن ان روائیتوں کو تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقے والوں نے اپنے مجموعوں میں جگہ دے دی۔ اس کے بعد یہ ہوا کہ متاخرین نے انہی ضعیف روائیتوں کو نقل در نقل کر کے اتنا عام کر دیا کہ وہ مشہور خاص و عام ہو کر آخر میں متواتر کے درجہ پر پہنچ گئیں۔

مثال کے طور پر اس حدیث کو لیجئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "افضل الاعمال" کیا ہے۔ آپ نے فرمایا "الصلوٰۃ لوقتھا"۔ اس جملے کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ وقت پر نماز پڑھی جائے اور اسے مؤخر نہ کیا جائے۔ لیکن اس حدیث سے یہ نہیں نکلتا کہ اول وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات تو آخر وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ

مستحب ہے۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث "اَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ" یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈی کرکے پڑھو' سے ثابت ہے۔ الغرض حدیث صحیح تو صرف اتنی ہے کہ "الصلوٰۃ لوقتھا" افضل الاعمال ہے۔ اس کے ساتھ بعض روایتوں میں افضل الاعمال الصلوٰۃ لاول وقتھا" آیا ہے۔ یعنی نماز کو اول وقت میں ادا کرنا افضل اعمال ہے۔ ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن حاکم کی کتاب "مستدرک" دیکھئے تو "الصلوٰۃ لوقتھا" کے بجائے "الصلوٰۃ لاول وقتھا" کو تیس چالیس سندوں سے وہ روایت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک غیر محقق عالم اسانید کی اس کثرت سے متاثر ہوکر جملہ "لاول وقتھا" کو صحیح ماننے کے لیے تیار ہو جائے گا۔ اور وہ حدیث کے اس ٹکڑے کی اس قدر شہرت اور اس کے تواتر کو دیکھ کر اس کی صحت پر یقین کرنے لگ جائے گا۔ لیکن جب ہم نے "فتح الباری" کی مدد سے حاکم کی ان روایات کی جانچ کی تو ان میں سے ایک کی اسناد بھی صحیح نہ نکلی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین محدثین نے ائمہ متقدمین پر تصحیح حدیث کے معاملے میں پورا اعتماد نہیں کیا۔

کتب حدیث کے ان طبقات کو شاہ ولی اللہ نے سب سے پہلے "حجۃ اللہ البالغہ" میں بیان فرمایا۔ اس کے بعد شاہ عبدالعزیز نے اسی مضمون کی اپنی کتاب "عجالہ نافعہ" میں زیادہ تفصیل اور توضیح کی ہے مگر ان دونوں بزرگوں نے اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لیے کوئی عقلی دلیل نہیں دی۔ بلکہ صرف اپنی وجدانی معرفت سے کام لیا۔ اور اہل علم میں سے محققین کے اتفاق کو کافی سمجھ کر ان کی رائے کو اپنی تائید میں پیش کر دیا۔ بے شک ابتدا میں علم حدیث کے متعلق شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی یہ بحث ایک حد تک میری دماغی پریشانی کو دور کرنے کے لیے کافی تھی۔ لیکن میرا دل مزید توضیح و توثیق کا خواہش مند تھا۔ اتفاق سے ایک دفعہ

میں شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کا رسالہ " ہدیۃ الشیعہ" مطالعہ کر رہا تھا کہ میں نے دیکھا کہ مولانا محمد قاسم نے تنقید حدیث کے بارے میں شاہ صاحب کے اسی مضمون کو مدلل طور پر پیش کیا ہے۔

مولانا محمد قاسم کی تنقید

حضرت مولانا محمد قاسم فرماتے ہیں :۔

اول بطور تنبیہہ گذارش ہے کہ کتابیں آدمیوں کی ہی تصنیف ہوتی ہیں جیسے آدمی سب طرح کے ہوتے ہیں، چھوٹے، سچے، معتبر، غیر معتبر، فہمیدہ اور غیر فہمیدہ، ایسے ہی کتابیں بھی سب طرح کی ہوتی ہیں ۔

(۱) ملحدانِ بے دین نے بہت سی کتابیں تصنیف کر کے اچھے اچھے بزرگوں کے نام لگادی ہیں اور ان میں اپنی واہیات سینکڑوں بھر دی ہیں۔

(۲) اور جو کتابیں کبرائے اہلِ سُنت کی تصنیف ہیں۔ ان میں بھی اکثر ایسی ہیں کہ وہ لوگوں کی فیض رسانی کے لیے تصنیف نہیں ہوئیں بلکہ بطور بیاض کے جمع کی گئیں۔ تاکہ نظر ثانی کر کے ان کی روایات کا حال معلوم کریں۔ اتفاق سے نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا ، یا ہوا اور کسی اور وجہ سے وہ بیاضیں لوگوں کے ہاتھ پلہ پڑ گئیں۔

(۳) اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ وہ بہت کم یاب اور بدرجہ غایت نادرالوجود بلکہ مفقود ہیں۔ اور ملحدوں اور مبتدعوں کے وہ ہاتھ لگ گئیں۔ انہوں نے اپنی گھڑی ہوئی روایات ان میں داخل کر دی ہیں۔ یا اہلِ سُنت کے مقابلے کے وقت کسی روایت کو ان کتابوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں تاکہ اہلِ سُنت خاموش ہو جائیں۔

سنو! اہلِ تشیع ایسا ہی کرتے ہیں، اور ایسی کتابوں کا حوالہ دیا کرتے ہیں اس لیے اہلِ حق کو لازم ہے کہ جب کسی شیعہ سے کسی کتاب کا حوالہ سُنیں تو اوّل یہ دیانت کریں کہ یہ روایت اس کتاب میں ہے کہ نہیں۔ دوسرے اس کتاب کا حال تحقیق کریں کہ معتبر ہے کہ نہیں۔ اور معتبر ہونے کی یہ صورت ہے کہ کسی کتاب کی روایات کے معتبر ہونے میں چند باتیں ضروری ہیں۔ اول تو یہ کہ اس کتاب کے مصنف کو تفریحِ طبائعِ محزونہ کے لیے قصہ گوئی اور افسانہ خوانی مدِنظر نہ ہو۔ بلکہ واقعات واقعی کے مشتاقوں کی تسکین کے لیے اس کتاب کو تصنیف کیا ہو۔ ورنہ چاہیئے کہ "بہادر دانش٭" اور "بوستانِ خیال" کے افسانے اور "چہار درویش" اور "بکاؤلی" کی کہانیاں اور "فسانہ عجائب" اور "فسانۂ غرائب" کے طوفان سب کے سب دستاویز خاص و عام ہو جائیں۔

دوسری یہ کہ مصنفِ کتاب کسی کی رو رعایت اور کسی سے بغض و عداوت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کا حفظِ اخبار اور صدقِ گفتار اس درجہ مشہور ہو کہ اس کی تحریر کی نسبت کسی کے دل میں شک و شبہ نہ ہو ورنہ طومار کے طومار اخبار واہی کے جو لڑکیوں کی زبانوں میں اپنے بزرگوں کی شجاعت اور ان کے غنیموں کی بُزدلی سے مشحون ہوا کرتے ہیں، بالاتفاق مسلّم ہو جائیں! اور شیعہ سُنیوں اور سُنی شیعوں کی سندیات پر سرو چشم رکھنے لگیں۔ اور ہر کس و ناکس کی بات قبول کرنے لگیں۔ اور یہ فرق قوت وصحتِ حفظ و تفاوت صدق و کذب اور علیٰ ہذا القیاس یہ تہمت

٭ اس کتاب کا مصنف شاہجہانی عہد کا اچھا عالم ہے۔ اس نے شرح وقایہ پر حاشیہ بھی لکھا ہے۔ جب مؤلف اس کتاب کو شاہجہان مرحوم کے پاس لے گیا تو بادشاہ نے صرف ایک روپیہ انعام دیا۔ اور فرمایا کہ یہ کاغذ کی قیمت ہے۔

رد و رعایت اور کینہ و عداوت ہرگز قابلِ لحاظ نہ رہے۔

تیسری یہ کہ مصنّفِ کتاب باوجود صدق و دیانت اور حفظ و عدالت کے اس فن میں جس کی وہ کتاب ہے، دستگاہِ کامل رکھتا ہو۔ اور ملکہ کماینبغی انہ یہ کہ دین میں مثلاً نیم مُلّا ہو، جس سے خطرۂ ایمان ہو۔ یا طب میں مثلاً نیم طبیب ہو کہ بیماروں کو خطرۂ جان ہو۔

چوتھی یہ کہ وہ کتاب باوجود شرائطِ مذکورہ کے قدیم سے مشہور و معروف اور اسی قسم کے لوگوں کے واسطے جو مجموعۂ اوصافِ مرقومہ ہوں، دست بدست ہم تک پہنچی ہو۔ ورنہ لازم کیا الزم تھا کہ انجیل و توریت جو کلامِ ربانی ہیں اور اس خدا کی تصنیف ہیں جو بوجہِ اتم جامع اوصافِ مذکورہ کیا، مجموعۂ صفاتِ کمال اور معدنِ جملہ کمالاتِ جلال و جمال ہے۔ اعتماد و اعتبار میں ہم پلّہ قرآن مجید اور فرقانِ حمید کے ہو جائے۔

پانچویں یہ کہ روایت کی کتاب میں ضروری ہے کہ مصنفِ کتاب نے اوّل سے التزام اس بات کا بھی کیا ہو کہ بجز صحیح روایتوں اور محقق حکایتوں کے اور اپنی کتاب میں درج نہ کروں گا۔ جیسے صحاح ستہ کہ ان کے مصنفوں نے یہ شرط کر لی ہے کہ بجز صحیح روایات کے اپنی کتاب میں درج نہ کریں گے۔ اسی واسطے ان کُتب کا نام صحاح ستہ مشہور ہو گیا۔

سو اگر کوئی کتاب کسی بیاض کی ہو کہ اس نے اس میں ہر قسم کی رطب و یابس روائتیں اور غلط و صحیح حکایتیں اس غرض سے فراہم کر لی ہیں کہ بعد میں نظرِ ثانی کر کے صحیح صحیح کو قائم رکھ کر باقیوں کو نقل کے وقت حذف کر دوں گا۔ جیسا امام بخاری اور مسلم نے کیا۔ یا صحیح کو صحیح بتلا کر، موضوع یعنی بنائی ہوئی باتوں، اور گھڑی ہوئی حکایتوں اور ضعیف وغیرہ کو لکھ کر اس کے بعد لکھ جاؤں گا کہ یہ

موضوع ہے یا ضعیف ہے۔ مثلاً جیسے امام ترمذی نے کیا۔ لیکن اتفاقاتِ تقدیر سے ان کا یہ ارادہ پیش نہ گیا۔ اور یہ آرزو پوری نہ ہونے پائی تھی' جی کی جی ہی میں تھی کہ اجل نے آدبایا۔ تو ایسی روایات کا ہرگز اعتبار نہ ہوگا۔

ورنہ کون سا مصنّف نہیں کہ اس نے اول مجموعۂ بیاض بطورِ کلیات کے فراہم نہیں کیا۔ خود امام بخاری سے بہت سی سندوں سے منقول ہے کہ انہوں نے چھ لاکھ حدیثوں سے چھانٹ کر بخاری شریف کی حدیثیں نکالی ہیں۔

عبدالرزاق بخاری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے کوئی تین دفعہ حدیثوں کی بیاض اکٹھی کی تھی اور ان کو چھانٹ کر بخاری کا مسوّدہ تیار کیا تھا۔

بہرحال ایسی بیاضوں کا جمع کرنا ایسے ایسے ائمہ حدیث کی نسبت بھی ثابت ہے۔ سو اگر اتفاق سے امام بخاری مثلاً بعد فراہمی بیاض کے قبل اس کے کہ بخاری شریف کی حدیثیں اس میں سے چھانٹ کر بخاری تصنیف کریں، اس دار فانی سے کوچ کر جاتے تو وہ بیاض امام بخاری کی تصنیف سمجھی جاتی۔ لیکن کوئی بتلائے تو کیا وہ قابل اعتبار کے ہو جاتی!

سب جانتے ہیں کہ اگر وہ ایسی ہوتی تو امام بخاری کو چھانٹنے ہی کی کیا ضرورت تھی' تو اس صورت میں خود امام بخاری ہی اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ میری بیاض قابل اعتبار نہیں۔ پھر ہم کیونکر فقط اس سبب سے اس کا اعتبار کرنے لگیں کہ وہ ایسے بڑے محدّثِ امام المحدثین کی تصنیف ہے کہ جہان میں کوئی اس کا ثانی ہوا ہے

---

۵ امام ولی اللہ مصفّٰی میں فرماتے ہیں "امام مالک نے مؤطا میں تقریباً دس ہزار حدیثیں جمع کی تھیں۔ اس کے بعد وہ برابر ان میں کانٹ چھانٹ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ وہ اس مقدار میں رہ گئیں" صفحہ ۱/۲

نہ ہوگا۔

غرض اگر کوئی اس قسم کی کتاب کسی کو مل جائے، اور اس کے مصنف کو گو وہ کتنا ہی بڑا محدث کیوں نہ ہو، اس کی تہذیب اور تالیف کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ تو وہ کتاب کسی طرح علماء کیا، جہال کے نزدیک بھی بہ شہادتِ عقل قابل اطمینان نہیں۔

شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کے ان ارشادات کے بعد امام ولی اللہ کی علم حدیث پر تنقید ہمارے لیے عقلی لحاظ سے بھی مسلّم ہوگئی۔ احادیث کی صحت اور عدم صحت کے معاملہ میں خود ہماری جدوجہد کی یہ حالت رہی ہے کہ شاہ صاحب نے کتب حدیث کے جو طبقات مقرر فرمائے ہیں، ہم سال ہا سال تک ان کتابوں کی جانچ پڑتال میں لگے رہے۔ اور آخر ان سب کا استقراء کر کے ہم نے اس مسئلے میں یقین حاصل کر لیا۔ اس ضمن میں جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق تھا، مولانا محمد قاسم نے ہمیں اس بارے میں مطمئن کر دیا۔ مگر اس کے ساتھ ہم نے اس مسئلے میں اپنا مطالعہ اور تلاش و جستجو برابر جاری رکھی۔ اور محدثین کی جو بھی کتابیں مل سکتی ہیں، ہم ان کی احادیث کو پرکھتے رہے۔ اس طرح ہم نے احادیث میں استقراء کا عمل جاری رکھا۔ اور آخر کار ہمیں شاہ ولی اللہ صاحب کے اس نظریہ پر پورا اطمینان ہوگیا کہ حدیث کی کتابوں کے ان پانچ طبقوں میں سے صرف پہلے اور دوسرے طبقے کی حدیثیں ہی صحیح ہیں۔

ائمہ حدیث کے طبقات

علم حدیث سے علمائے مسلمین کا بڑا شغف رہا ہے۔ بعض علماء تھے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی تھیں، ان کے مجموعے مرتب کیے۔ بعض نے حدیثوں کے راویوں پر بحث کی۔ اور اس طرح علم "اسماء الرجال"

معرض وجود میں آگیا۔ علمار کی ایک جماعت نے احادیث کے نفس مضمون کو اپنا موضوع بنایا۔ ان ائمہ حدیث کے بھی مختلف طبقات ہیں۔

وہ ائمہ جنہوں نے احادیث کی اسناد یعنی راویوں پر بحث کی، ان ائمہ تنقید کے حسب ذیل تین طبقات ہیں:۔

طبقۂ اولیٰ	شعبہ بن الحجاج متوفی ۱۶۰ھ
	سفیان بن سعید ثوری متوفی ۱۶۰ھ
طبقۂ ثانیہ	یحییٰ بن سعید القطان متوفی ۱۹۸ھ
	عبدالرحمٰن بن مہدی متوفی ۱۹۸ھ
طبقۂ ثالثہ	یحییٰ بن معین متوفی ۲۳۳ھ
	امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ

وہ ائمہ جنہوں نے حدیث کی درایت یعنی فقہ الحدیث کو اپنا موضوع بحث بنایا، انہیں چار طبقوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

طبقۂ اولیٰ	سفیان ثوری
	امام مالک بن انس
طبقۂ ثانیہ	عبداللہ بن المبارک
	امام شافعی
طبقۂ ثالثہ	امام اسحاق بن ابراہیم راہویہ
	امام احمد بن حنبل
طبقۂ رابعہ	امام بخاری
	امام ابو داؤد

ان کے بعد وہ ائمہ حدیث ہیں، جنہوں نے حدیث کے مجموعے مرتب کئے۔ ان

کے دو طبقات ہیں۔

طبقۂ اولیٰ	بخاری
	ابو داؤد
طبقۂ ثانیہ	مسلم ٥
	ترمذی
	نسائی

اِس کے بعد محدثین نے حدیث کی جو خدمات سرانجام دی ہیں اُن کی یہ خدماتِ حدیث دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ محدثین نے کتب حدیث کے طبقۂ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کی شرح، تفصیل، تائید اور ان کی تنقید اور تصحیح کو اپنا نصب العین بنایا۔ مثلاً ان کتابوں کے راویوں پر بحث کی۔ ان کے اسماء الرجال لکھے۔ ان کی فقہ پر بحث کی۔ ان کتابوں میں جو احادیث مروی ہیں، اگر وہی احادیث کسی اور سلسلۂ روایت سے بعد کی کتابوں میں ملتی ہیں، تو ان کو اکٹھا کر کے طبقہ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کے طُرق روایت کی تائید بہم کی۔ اور ان کتابوں میں جو غلطیاں نظر آئیں، ان سے اہلِ علم کو متنبہ کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ تھوڑی غلطیاں تو ہر مصنف سے ہوتی رہتی ہیں۔

---

٥ امام ابو داؤد کو طبقۂ اولیٰ اور امام مسلم کو طبقہ ثانیہ میں دیکھ کر کسی صاحب کو سہو قلم کا شبہ نہ ہو۔ فی الحقیقت طبقے کے لحاظ سے امام ابو داؤد امام مسلم سے مقدم اور امام بخاری کے ہم طبقہ ہیں۔ اگرچہ ان کی کتاب "سُنن ابو داؤد" کا درجہ امام مسلم کی صحیح کے بعد ہے۔ لیکن کتابوں کی ترتیب بدل جانے سے ان کے ذاتی تقدم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اپنے زمانے کے اکابر میں امام احمد اور امام اسحاق کا شمار ہوتا تھا ان کے بعد امام احمد کی جگہ ابو داؤد نے اور امام اسحاق کی جگہ امام بخاری نے لی۔

حتیٰ کہ امام بخاری جو سب سے زیادہ مستند مانے جاتے ہیں، ان کی کتاب صحیح بخاری میں بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک چالیس حدیثیں ایسی ہیں جن کی اسناد ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کے پاس بھی ان کا کوئی حل نہیں ہے ٥۔ اس طرح کی تنقید اور بحث و نظر کا فائدہ یہ ہے کہ جن ائمہ حدیث کی کتابوں پر بحث ہوتی رہتی ہے، ان کتابوں کی غلطیاں محدود اور معیّن ہو جاتی ہیں۔ اور اہلِ علم کے لیے ان سے استفادہ کرنا بہت سہل ہو جاتا ہے۔ اس طرح حدیث کی خدمت کرنے والے ائمہ محدّثین کا سلسلہ ہمارے اساتذہ تک جاری رہا ہے۔

دوسری قسم کے محدّثین وہ تھے جو علم حدیث میں جدّت پیدا کرکے نئی تصانیف پیش کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کی کتابیں اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی دینی مسئلہ اخذ کیا جائے۔ اس قسم کے محدّثوں کی تصانیف میں جو نئی روایتیں ملیں گی، وہ اکثر وہی ہوں گی جن کو پہلے ائمہ حدیث نے غیر صحیح سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ احادیث کے مجموعوں کی ترتیب میں اس طرح کی بے احتیاطی نے تو علم حدیث کو بجائے مفید ہونے کے ایک طرح مضر بنا دیا ہے، چنانچہ محدثین کے اس جدت پسند طبقے کی تصانیف میں وہ تمام نقائص پائے جاتے ہیں، جو اہلِ کتاب کی روایتوں میں ہمارے علماء کے نزدیک قابلِ اعتراض ہیں۔

علمائے حدیث میں حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ شیخ الاسلام ابن تیمیہ حرانی متوفی ۷۲۸ھ اور حافظ ابوالحجاج یوسف بن زکی مزی متوفی ۷۴۲ھ کے

---

٥ یوں تو حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری میں سو کے قریب معلل یعنی ضعیف روائتیں نکالی ہیں۔ لیکن انہوں نے بعض کے جوابات بھی دیئے ہیں۔ البتہ چالیس کے قریب روایات ایسی ہیں جن کا ضعف ان کے نزدیک اس درجہ کا ہے کہ یہ اعتراف حافظ صاحب ان کا جواب بن نہیں پڑتا۔

زمانے تک تنقید حدیث کا رجحان واضح طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس عہد تک صحیح اور مستند احادیث کی خدمت کرنے والے محدثین دوسروں سے ممتاز دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن ابن السبکی متوفی ۷۷۱ھ کے زمانے سے یہ امتیاز اٹھ گیا۔ اور صحت حدیث کا التزام کرنے والے محققین اور جدت پسند محدثین، یہ دونوں قسم کے علماء آپس میں اس طرح گڈ مڈ ہو گئے کہ ان میں آپس کا فرق پہلے کی طرح نمایاں نہ رہا۔ چنانچہ یہ حالت شاہ ولی اللہ کے زمانے تک نظر آتی ہے۔ شاہ صاحب نے پھر محققین اور غیر محققین میں تفریق پیدا کی اور ان کے فیض اثر سے محققین کے طریقے پر چلنے والی ایک مستقل جماعت بھی تیار ہو گئی۔ علم حدیث کی اصلاح اور محققین محدثین کی نشو و نما، یہ وہ کارنامہ ہے جس کو ہم امام اللہ کی قوت تجدید کا ایک مظہر جانتے ہیں۔

صحاحِ ستّہ

محدثین میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ احادیث کی چھ صحیح کتابیں ہیں۔ ان میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی پر تو سب کا اتفاق ہے کہ یہ صحاحِ ستّہ میں سے ہیں۔ البتہ چھٹی کتاب کے متعلق اختلاف ہے۔ ایک بڑی جماعت تو مؤطا امام مالک کو چھٹی کتاب مانتی ہے۔ اس جماعت کے اولین امام قاضی عیاض بن موسیٰ مالکی متوفی ۵۴۴ھ ہیں۔ انہوں نے مشارق الانوار کے نام سے مؤطا، بخاری اور مسلم کی شرح لکھی ہے، اسی زمانے کے ایک اور عالم امام ابوبکر بن العربی مالکی متوفی ۵۴۳ھ بھی قاضی عیاض کے ہم خیال تھے۔ ان کے بعد اس فکر کے داعی

"جامع الاصول" اور "نہایہ" کے مؤلف حافظ مجد الدین ابن اثیر شافعی متوفی ۶۰۶ھ تھے۔ انہوں نے "جامع اصول" میں ابن ماجہ کے بجائے مؤطا کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔ ان کے بعد حافظ علاؤ الدین مغلطائی بن قلیج حنفی متوفی ۷۶۲ھ ہیں موصوف فرماتے ہیں "اَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الصَّحِیْحَ مالک۔" ان علماء کے بعد بھی محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت اس خیال کی برابر حامی رہی ہے کہ صحاح ستہ میں سے ایک مؤطا امام مالک ہے اور ان میں سے شاہ ولی اللہ صاحب آخری عالم ہیں۔

لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت بھی ہے جس نے سنن ابن ماجہ کو صحاح کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔ پہلے جس عالم نے یہ خیال پیش کیا وہ "اسماء الرجال" کے تو امام تھے مگر فقہ اور معاملات سے قطعاً ناآشنا تھے۔ ان کے بعد ان کے تتبع میں عام طور پر ابن ماجہ کو کتب صحاح میں شمار کیا جانے لگا۔

جہاں تک سنن ابن ماجہ کا تعلق ہے، اس کتاب کا علمی درجہ فقہائے محققین کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو صرف ابن ماجہ ہی میں مروی ہے، وہ اگر موضوع نہیں تو ضعیف ضرور ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب ہمارے اساتذہ کے ہاں بھی درس میں مروج ہے۔ لیکن اس کو نصاب میں شامل کرنے کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اس کتاب کو دوسری غیر صحیح کتب حدیث کے مطالعہ اور ان کی احادیث کو پرکھنے اور سمجھنے کے لیے نمونہ

---

٥ ابن اثیر نام کے یہ تین بھائی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کا اوپر ذکر ہے۔ دوسرے امام عز الدین علی بن محمد بن الاثیر کتاب "الکامل" "اسد الغابۃ" اور "لباب الانساب" جو سمعانی کی کتاب "الانساب" کی تلخیص ہے، کے مصنف ہیں۔ ان کا سن وفات ۶۳۰ھ ہے۔ تیسرے ابن اثیر وزیر ادیب ضیاء الدین نصر اللہ بن محمد متوفی ۶۳۷ھ ہیں۔ ان کی کتاب "المثل السائر" ہے۔

بنایا جائے۔ ہوتا یہ ہے کہ ایک طالب علم جب تحصیلِ علم کی ابتدا کرتا ہے، تو وہ اس قسم کے مشکل مسائل پر غور نہیں کر پاتا۔ لیکن جب طالب علم ایک عالم بن کر ہمارے مشائخ کے پاس درجۂ تکمیل طے کرنے کے لیے آتا ہے تو لامحالہ اُسے علمِ حدیث کے ان دقائق کی طرف متوجہ کرنا پڑتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہمارے ہاں درجۂ تکمیل کا کوئی باضابطہ اور باقاعدہ طریقہ نہ تھا، لیکن عام طور پر ہوتا یہ تھا کہ دارالعلوم سے فارغ التحصیل ہو کر طلبہ اپنے طور پر پڑھانے لگتے۔ اور اس اثنا میں ان کو شکوک پیدا ہوتے تو وہ ان کو رفع کرنے کے لیے اپنے اساتذہ کی خدمت میں بار بار آتے۔ اس طرح تدریجاً ان کے شبہات حل ہوتے۔ اور ان کو مطالعہ میں اطمینان حاصل ہوتا جاتا۔ ہم ان فارغ التحصیل طلبہ ہی کو جو اس طرح اپنے اساتذہ سے برابر رجوع کرتے کرتے درجۂ اطمینان تک جا پہنچتے ہیں، صحیح معنوں میں درجۂ تکمیل کا فارغ التحصیل مانتے ہیں۔ سُنن ابن ماجہ کی تدریس حقیقت میں اسی درجۂ تکمیل والوں کے لیے ایک تمہید تھی۔

مدرسۂ دارالعلوم دیوبند میں میری طالب علمی کی تکمیل اسی طریقے پر ہوئی اور واقعہ یہ ہے کہ میں اس معاملے میں یگانہ اور منفرد نہ تھا۔ میرے جیسے میرے اور ساتھی بھی تھے، جو میری طرح مطالعہ اور تحقیق کرتے رہے۔ اور آخر کار وہ بھی انہیں نتائج پر پہنچے، جہاں میں پہنچا تھا۔ چنانچہ اپنوں اور دوسروں کے اس تجربے کے بعد میں نے طلب علم کے سلسلہ میں یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ طلبہ کو فارغ التحصیل ہونے کے بعد بے ضابطہ طور پر اپنے اپنے اساتذہ کی صحبت میں رہنے اور ان سے اپنے شکوک رفع کرنے کے برابر مواقع ملنے چاہئیں۔ اس طرح اساتذہ اپنی صحبت میں رہنے والے طلبہ کی علمی تکمیل کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک درجۂ تکمیل کی یہ صورت ہونی چاہیئے۔

مجھے عام طور پر کالجوں کے نوجوان طلبہ سے ملنے کا اتفاق ہوتا تھا اور ان سے اکثر بعض مسائل پر گفتگو بھی ہوا کرتی۔ نوجوان طلبہ عام علماء سے شاکی نظر آتے تھے۔ میں نے ان کو بتایا کہ علماء میں بھی ایک خاص طبقہ ایسا ہے جو درجۂ تکمیل سے فائز ہو چکا ہے۔ چنانچہ میں نے نوجوانوں سے ایسے علماء کا تعارف کرایا جو میری طرح تکمیل کر چکے تھے۔ اس سے کچھ تو مطمئن ہو گئے اور جو برابر اپنی ضد پر اڑے رہے، میں نے انہیں بتایا کہ جس طرح یونیورسٹیوں سے آئے دن متوسط استعداد کے گریجویٹ نکلتے رہتے ہیں، یہی مثال ہمارے عام فارغ التحصیل طلبہ کی سمجھ لو۔ اس پر وہ لاجواب ہو گئے۔ اور ان سے کچھ اور اعتراض بن نہ آیا۔

اس بحث کا حاصل مدعا یہ ہے کہ ہمارے اساتذہ نے ابن ماجہ کو اپنے طلبہ کی علمی اور تحقیقی تکمیل کی غرض سے شامل نصاب کیا تھا، وہ چاہتے تھے کہ طلبہ صحیح حدیثوں کے ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی پڑھ لیں اور ان میں اتنی استعداد اور بصیرت پیدا ہو جائے کہ وہ صحیح حدیث کو غیر صحیح سے پہچان سکیں۔ ہمارے اساتذہ اس کو علم حدیث میں درجہ تکمیل کا زینہ سمجھتے تھے۔ جو طلبہ علم حدیث میں اس طرح تکمیل کر لیتے تھے، ان کے لیے معترضین کے شکوک کا ازالہ کرنا اور ان کے اعتراضات کا جواب دینا مشکل نہ رہتا تھا۔ میں نے اور میرے علاوہ دوسرے ساتھیوں نے اسی طریقے پر علمی تکمیل کی تھی اور اسی کے طفیل ہمیں علم حدیث میں درک اور نظر نصیب ہوئی۔

لوگوں میں حدیث کے معاملے میں زیادہ تر ذہنی اختلال اس وجہ سے بھی ہوا کہ فن حدیث میں محض تقلید سے کام لیا جاتا ہے۔ اور خاص طور پر کسی حدیث کو صحیح سمجھنے یا اسے غیر صحیح قرار دینے میں تو تمام تر دوسروں کی رائے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ ایک ایسا عالم جو اپنی سمجھ سے صحیح حدیثوں کے متعلق اس نتیجے

پر پہنچ سکے کہ واقعی وہ صحیح ہیں، آج اس زمانے میں پیدا ہونا مشکل ہو گیا ہے۔ اب، دقت یہ ہے کہ ایک تو راویوں کے طویل طویل سلسلے کو پرکھنا اور جانچنا ہوتا ہے۔ اور اس میں مزید الجھن یہ پڑتی ہے کہ ان راویوں کے متعلق "اسماء الرجال" والوں کی رائیں ایک سی نہیں۔ کسی راوی کو ایک عالم اور "اسماء الرجال" کا نقاد ضعیف قرار دیتا ہے۔ لیکن دوسرا ہے جو اس کے باوثوق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پھر دوسری مشکل یہ ہے کہ صحیح حدیث کی تعریف میں کئی رائیں ہیں۔ یہ دشواریاں ہیں جو علم حدیث کے متعلق طالب علم میں کوئی ملکہ پیدا ہونے نہیں دیتیں۔ اور آخر کا یہ ہوتا ہے کہ طلبہ مجبوراً حدیث چھوڑ کر پہلے فقہ پڑھتے ہیں۔ اور اس کی مدد سے اپنے مسلک اور نصب العین کا تعین کر کے پھر حدیث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعد ازاں جو حدیث ان کے مسلک اور نصب العین کے مطابق ہو، اس کو راجح اور جو مخالف نظر آئے، اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔ اور اس طرح ہمارے طالب علم علم حدیث کی تحصیل کا یہ سفر ختم کر دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں امام ولی اللہ نے سب سے پہلے تو بڑی جانکاہی سے اس مرض کی تشخیص کی۔ اور پھر مرض کے ازالہ کے لیے نصاب تیار کیا اور اس کے مطابق تعلیم بھی دینی شروع کر دی۔ ان کے طریقے پر اگر ایک عالم حدیث کی تکمیل کرے تو وہ محقق محدث بن سکتا ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نئی حدیث کی تصحیح میں یہ عالم اپنے آپ کو عاجز پائے لیکن جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے، جن کو ائمہ نے عام طور پر صحیح کہا ہے، اس عالم کے لیے جس نے ولی اللہی طریقہ پر حدیث پڑھی ہے، ایسی احادیث کی صحت کے وجوہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ اس طرح جب یہ عالم حدیث میں اطمینان حاصل کرے گا تو اس کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہو گا۔ چنانچہ فقہ کے جو مسائل وہ صحیح احادیث کے مطابق پائے گا،

ان کو وہ پورے اطمینان سے راجح اور مقدم مانے گا۔ اور ان پر طمانیت قلب کے ساتھ عمل کر سکے گا۔

الغرض علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے ضمن میں عام طور پر اہلِ علم میں جو ناہمواریاں اور خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کو دُور کرنے کے لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے بہت بڑا کام کیا ہے۔ شاہ صاحب نے علم حدیث کی تحصیل کا جو طریقہ تجویز فرمایا ہے، اس کی خوبی یہ ہے کہ طالب علم میں تحقیق حدیث کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مزید برآں شاہ صاحب نے اپنے اس طریقے پر طلبۂ حدیث کو تعلیم بھی دی، اور اس طرح محققین محدثین پیدا کر کے حدیث میں سلف کے طریقے کو زندہ کر دیا۔ حدیث میں اس طرح سے تحقیق کا سلیقہ بہم کرنے کا میلان مسلمانوں میں مدتوں سے ناپید تھا، اور خاص طور پر تیسری صدی ہجری کے بعد تو اس کی مثال کہیں مشکل سے ملتی ہے۔

مؤطّا امام مالک

ہم اوپر بڑی تفصیل سے ثابت کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے سلسلے میں بڑی معرکہ آرا تجدید فرمائی ہے، شاہ صاحب کی اس تجدیدِ علم حدیث کا سنگ بنیاد یہ ہے کہ صحاح ستہ میں اصح الکتب بخاری نہیں بلکہ مؤطّا امام مالک ہے۔ اور اس کے دلائل یہ ہیں:۔

(۱) مؤطّا امام مالک میں جو روایتیں ہیں ان کے راوی عموماً ایک دو سے زیادہ نہیں۔ اس لیے ان راویوں کی تنقید اور روایات کے اسانید کی تصحیح بہت آسان ہے۔ اور پھر ان راویوں کا بہت بڑا حصہ علمائے مدینہ میں سے ہے، جن کو عام

ائمہ مسلمین معتمد علیہ اور ثقہ ملتے ہیں۔

(۲) امام مالک سے ایک طرف امام شافعی نے پڑھا۔ اور دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے ساتھی اور شاگرد امام محمد نے ان کی شاگردی کی۔ چنانچہ مؤطاؔ پر ان دونوں اماموں کی تنقید بھی موجود ہے۔ ظاہر ہے اس سے مؤطاؔ کی تصحیح میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ امام شافعی اور امام محمد کا حال یہ ہے کہ وہ امام مالک کے استنباط کی تو مخالفت کرتے ہیں۔ لیکن مؤطاؔ میں جو روایات مروی ہیں، ان کی اسناد کو ضعیف نہیں سمجھتے۔ یہ چیز حدیث کے طالب علم کے لیے بڑے وثوق کا ذریعہ ہے۔

مؤطاؔ امام مالک کے بعد احادیث کے جو اور مجموعے مرتب ہوئے جیسے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی کی کتب حدیث ہیں۔ یہ دراصل شرحیں ہیں امام مالک کی کتاب مؤطاؔ کی۔ اس بارے میں شاہ صاحب جو فرماتے ہیں، وہ خود ان کے الفاظ میں سنئے:۔

"جو شخص ان ائمہ حدیث کے مذاہب کو بنظر تعمق دیکھے گا اور انصاف سے پورا کام لے گا تو وہ لامحالہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ مالک رضؓ کے مذہب کا انحصار اور اساس تو خود ان کی کتاب مؤطاؔ ہے ہی۔ اسی طرح شافعی کے مذہب کی بنیاد، اور اس کا دار و مدار بھی مؤطاؔ پر ہے۔ نیز ابوحنیفہ اور ان کے دوساتھیوں امام محمد اور ابو یوسف کے مذہب کی شمع بھی یہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے ان مذاہب اور مؤطاؔ کی مثال ایسی ہے جیسے ایک متن ہے اور باقی اس کی شرحیں۔ ایک اصل ہے اور دوسرے مذاہب اس کی شاخیں۔ بے شک امام مالک کے استنباط کے بارے میں تو لوگوں میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے استنباطات کو تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ان کا سرے سے انکار کرتے ہیں۔ بعض ان میں

ضعف ثابت کرتے ہیں، اور بعض ان کی تصحیح کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نفسِ مؤطا کا تعلق ہے، اس کی ترتیب اور تہذیب میں امام مالک نے جو کوشش اور جدوجہد کی ہے، اس بنا پر ان تمام مذاہبِ فقہ کے لیے مؤطا کو ماننے بغیر چارہ نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا یہ قول بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ "دین کے معاملے میں مجھ پر مالک سے زیادہ کسی نے احسان نہیں کیا"۔ (اور امام مالک کا احسان اس کے سوا اور کیا تھا کہ انہوں نے امام شافعی کو مؤطا پڑھائی)۔

بہرحال جو شخص انصاف سے کام لے گا وہ اس بات کو ضرور تسلیم کرے گا کہ کتبِ احادیث میں سے سُنن کی یہ کتابیں جیساکہ صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی اور فقہ کے اعتبار سے احادیث کے یہ مجموعے مثلاً بخاری اور ترمذی وغیرہ، ہیں، یہ سب کے سب مؤطا سے مستخرج ہیں۔ اور ان ائمہ کے پیشِ نظر گویا امام مالک کی مؤطا تھی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کیا کہ مؤطا میں اگر کوئی روایت مرسل تھی تو اس کو موصول ثابت کیا۔ یعنی اگر کوئی تابعی کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عہد نہیں پایا آپ سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ اور مؤطا میں سلسلہ روایت کی بیچ کی کڑی یعنی صحابی غائب ہے تو ان ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں اس صحابی کا نام ذکر کر دیا ہے۔ اور اگر مؤطا میں کوئی روایت موقوف تھی تو اُسے انہوں نے مرفوع کر دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کسی صحابی کے متعلق مؤطا میں مروی ہے کہ وہ یوں کہتے یا کرتے تھے۔ یعنی روایت میں صحابی کا یہ قول یا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ثابت نہیں کیا گیا۔ بعد میں ان محدثین نے سلسلۂ روایت کی اس کمی کو پورا

کہ دیا۔ اور کوئی ایسا راوی ڈھونڈ لیا، جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قول ارشاد فرماتے سُنا۔ یا اس فعل کو کرتے دیکھا ہو، نیز ان ائمہ نے یہ کیا کہ اگر کوئی چیز امام مالک مؤطا میں چھوڑ گئے ہیں تو انہوں نے اپنی کتابوں میں اس کی تلافی کردی۔ اگر امام مالک نے مؤطا میں ایک روایت نقل کی ہے۔ بعد میں یہ ائمہ اسی کو دوسری اسناد سے روایت کر دیتے ہیں۔ غرضیکہ وہ اس طرح مؤطا کی روایات کے شواہد لاتے ہیں۔ اور اگر امام مالک کی کسی روایت کے خلاف کوئی بات مروی ہے تو اس پر بحث کرتے اور اس کے اسباب و وجوہ کا احاطہ کر دیتے ہیں۔ قصہ کوتاہ اس مسئلے میں تحقیق حق کے لیے ضروری ہے کہ امام مالک کی مؤطا پر پوری توجہ کی جائے اور اس کا بڑے انہماک سے مطالعہ ہو۔“

امام ولی اللہ نے مؤطا کی ”المصفّٰی“ کے نام سے فارسی زبان میں شرح لکھی ہے۔ اس میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: ”یقینی طور پر یہ بات معلوم ہونی چاہیئے کہ اس زمانے میں اجتہاد اور فقہ کا دروازہ بالکل بند ہو چکا ہے۔ لے دے کر اب تو صرف یہی صورت باقی رہ گئی ہے کہ آدمی مؤطا کو پیش نظر رکھے۔ اور اس کی جو مرسل روایتیں ہیں، ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونا معلوم کرے۔ اور صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ کو ڈھونڈے اور اجتہادی فہم و بصیرت اپنے اندر پیدا کرے۔ نیز امام شافعی اور دوسرے بزرگوں نے مؤطا پر بحث کر کے اس کی جو تصحیحات لکھی ہیں، ان کو پڑھے اور یہ سب کچھ کر لینے کے بعد وہ احکام الٰہی کی حقیقت کو سمجھنے کی جو بھی ممکن کوشش اس کے بس میں ہو کرے۔ وہ دینی مسائل کو دلائل کے ذریعہ جانے، ان میں اسے اس طرح یا تو پورا یقین حاصل ہو جائے گا

---

۵ المسوّیٰ صفحہ ۶

یا پھر وہ غالب رائے سے کسی نتیجے پر پہنچ سکے گا۔"

مؤطا کے مطالعہ پر زور دیتے ہوئے شاہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔
"جب طالب علم عربی سمجھنے کے قابل ہو جائے، تو اسے مؤطا پڑھاؤ۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ مؤطا نہ پڑھے۔ واقعہ یہ ہے کہ علم حدیث کی اصل مؤطا ہی ہے۔ اور اس کے مطالعہ میں بے شمار فائدے ہیں"۔ اسی سلسلے میں "حجۃ اللہ" کی یہ عبارت بھی ملاحظہ ہو:-

"کتب حدیث میں مطالعہ وتحقیق اور پورے استقراء کے بعد میرے نزدیک طبقۂ اولیٰ کی کتابیں یہ تین ہیں۔ مؤطا، بخاری اور مسلم امام مالک سے براہ راست ہزار آدمیوں نے مؤطا کی روایت کی ہے۔ مؤطا کے بارے میں امام شافعی کا قول ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب مؤطا ہے۔ نیز سب علمائے حدیث کا اس امر میں اتفاق ہے کہ امام مالک اور جو دوسرے ان کے ہم خیال ہیں، ان کے ہاں صحتِ حدیث کا جو معیار مقرر ہے، اس اعتبار سے مؤطا کی تمام روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن جو لوگ اس مسئلہ خاص میں امام مالک سے ہمنوا نہیں۔ ان کے نزدیک مؤطا میں جس قدر بھی مرسل اور منقطع روایتیں ہیں، ان کا سلسلہ کسی دوسرے طریق روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ضرور پہنچ جاتا ہے۔ ظاہر ہے، ان کے لیے اس طرح ان روایات کی صحت ثابت ہو جاتی ہے۔"

شاہ صاحب کی اس تشریح کو پڑھنا ضروری ہے۔ فرماتے ہیں "شیخ الاسلام ابن حجر لکھتے ہیں کہ مؤطا کی تمام روائتیں امام مالک اور ان کے متبعین کے نزدیک صحیح ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرسل اور منقطع حدیث بھی قابل حجت ہے۔ علماء عام

عام طور پر مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کے مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہ اور تبع تابعین میں سے اکثر علماء مرسل اور منقطع احادیث پہ عمل کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک عمرؓ اور ان جیسے اور صحابہ کے اقوال نیز اہلِ مدینہ میں سے اگر تابعین کی جماعت کا کسی بات پر اتفاق ہو لے، ان سے استدلال کرنا اور ان کو حجّت ماننا درست ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ نے اس بارے میں دراصل اپنے وضع کردہ اصول پر عمل کیا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا منقطع ہونا اس حدیث کے صحیح ہونے پر مؤثر نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے مؤطاؔ ساری کی ساری امام مالکؒ، امام ابو حنیفہ اور باقی تبع تابعین کے نزدیک صحیح ہو گی۔

حافظ ابن حجر کے اس قول پر السیوطی نے ایک اور بات کا اضافہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "مالکؓ اور اس مسئلے میں جو اُن کے ہم خیال ہیں، ان کے نزدیک مرسل اور منقطع احادیث قابلِ حُجّت ہیں۔ اسی طرح ہم شافعیوں کے نزدیک بھی مرسل اور منقطع احادیث حجّت ہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ ان احادیث کی دوسری مرفوع یا موقوف احادیث سے تائید ہوتی ہو۔ یعنی مرسل اور منقطع احادیث کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی کا کوئی قول مروی ہو"۔ اب صورت یہ ہے کہ مؤطاؔ میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں جس کی کسی دوسری مرفوع حدیث سے لفظاً یا معناً تائید نہ ہوتی ہو۔ اس لیے یہ کہنا بالکل ٹھیک ہو گا کہ مؤطاؔ سب کے نزدیک صحیح ہے۔ وہ جو مرسل اور منقطع احادیث کو قابلِ حُجّت مانتے ہیں اور وہ جو اُن کے حُجّت ہونے کے قائل نہیں۔ کیونکہ مؤطاؔ کی مرسل اور منقطع احادیث کی تائید میں مرفوع روائتیں بھی موجود ہیں۔

مؤطاؔ کے ضمن میں امام عبدالعزیز "عجالہ نافعہ" میں رقم فرماتے ہیں۔

"مؤطاّ بخاری اور مسلم کی مثال یہ ہے کہ مؤطاّ گویا صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اصل اور اساس ہے۔ مؤطاّ شہرت میں اپنے کمال کو پہنچ چکی ہے۔ امام مالک سے ایک ہزار کے قریب علمائے زمانہ نے مؤطا کی روایت کی تھی۔ پھر مؤطاّ کی احادیث کے جو راوی ہیں، ان کی عدالت، اور ان کا روایت میں قابلِ اطمینان ہونا سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ مؤطاّ مکہ، مدینہ، عراق، شام، یمن اور مصر غرضیکہ عالمِ اسلام کے سب شہروں میں مشہور خاص و عام ہوئی۔ اور ان شہروں کے فقہاء کا اسی پہ دارو مدار رہا۔ خود مالک کے زمانے میں نیز ان کے بعد علماء کی مؤطاّ پر برابر توجہ رہی۔ انہوں نے مؤطاّ کی روایات کی تخریج کی۔ اس مضمون کی اور احادیث نقل کیں۔ اور ان کے شواہد بہم کئے۔ اور اس مسئلہ میں انہوں نے غیر معمولی جدّوجہد کی۔ مؤطاّ میں جو غیر مانوس اور غریب چیزیں تھیں، ان کی شرح کی گئی۔ اس کی مشکلات کو ضبط کیا گیا۔ اس کے فقہی مباحث کو بیان کیا گیا۔ الغرض مؤطاّ کی مختلف حیثیتوں کو واضح کرنے میں اس قدر اہتمام ہوا ہے کہ اس سے زیادہ کا تصوّر نہیں ہو سکتا۔ بے شک صحیح بخاری اور صحیح مسلم احادیث کی کثرت اور شرح و بسط کے اعتبار سے مؤطاّ سے وہ چند بڑی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا روایت کا طریقہ، احادیث کے راویوں کی پہچان، تمیز، استنباط اور پرکھ کا اسلوب سب مؤطاّ کا رہینِ منت ہے۔"

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ولی اللہ کے طریقے میں حدیث اور فقہ کی سب کتابوں میں امام مالک کی مؤطاّ سب پر فائق اور مقدم ہے۔ یہ چیز طریقۂ ولی اللہ ہی کا اساسی جوہر ہے۔ اور اسی بنا پہ ولی اللہی طریقہ عام فقہاء اور محدثین کے طرق سے جدا حیثیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جو اس اصولی مسئلے کی اہمیت کو صحیح طور پہ نہیں سمجھتا، وہ اس قابل نہیں کہ اُسے امام ولی اللہ

کے اتباع میں شمار کیا جائے۔

مؤطّا امام مالکؒ کی اہمیّت

الغرض قرآن مجید کے بعد اسلام میں مؤطّا امام مالک ایک ایسی مرکزی کتاب ہے، جس پہ سب فقہاء اور محدّثین کا اتفاق ہے۔ اب اگر اس کتاب کو اصل قرار دے کر حدیث کی باقی کتابیں پڑھی جائیں تو معاملہ بڑا آسان ہو جاتا ہے، اور حدیث کی ان کتابوں کی صحت پر یقین بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ میں اس طریقے پر طالب علموں کو دو ماہ کے عرصے میں حدیث سمجھنے کا فن سکھاتا رہا ہوں زمانہ قیام حجاز میں مکہ معظمہ کے علماء نے حدیث اس طرح پڑھنے کا فن مجھ سے سیکھا۔

ہمارے نزدیک قرآن عظیم اپنے موضوع پہ ایک مستقل کتاب ہے گزشتہ صفحات میں ہم بڑی تفصیل سے اس حقیقت کو بیان کر آئے ہیں کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ اور قرآن ہی حقیقت میں اصل دین ہے۔ لیکن قرآن نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے اور بعض کے کرنے سے منع کیا ہے اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ قرآن کے ان احکام پہ عہدِ نبوّت اور خلافتِ راشدہ کے زمانے میں کیسے کیسے عمل کیا گیا۔ اسی لیے ہمیں ایک ایسی کتاب چاہیئے، جس میں تصریح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں ادا کرتے تھے مسلمانوں سے زکوٰۃ اس طرح وصول کرتے تھے۔ خرید و فروخت کے معاملات اس طرح طے ہوتے تھے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر خلفاءِ راشدین کے عہدِ دخان یعنی شہادت عثمان تک قرآن کے احکام پہ جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات جاننے کی ہمیں ضرورت ہے اور یہ چیز ہمیں مؤطّا امام مالک میں ملتی ہے۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد صحابہ میں پہلے کی طرح اتفاق و اجماع نہ رہا۔ حضرت علیؓ خلیفہ بنے تو باہمی جنگیں شروع ہوگئیں۔ لیکن حضرت علی مدینہ منورہ چھوڑ کر عراق تشریف لے گئے۔ اس سے یہ ہُوا کہ مدینہ کی علمی فضا ان فتنوں سے محفوظ رہی۔ اور اہلِ مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے جانشینوں کے عہد میں جو علم سیکھا تھا، اُس پر ان خانہ جنگیوں کا زیادہ اثر نہ پڑسکا۔ بنو اُمیّہ کا دور آیا تو گو دولتِ اسلامی کا سیاسی مرکز دمشق میں منتقل ہوگیا۔ لیکن اسلام کا علمی مرکز بدستور مدینہ طیبہ ہی رہا۔ اس طرح اہلِ مدینہ کے ہاں اسلام کے قرنِ اول کا علمی اثاثہ بہ سلسلہ قائم رہ سکا۔ مؤطا میں اہلِ مدینہ کے اسی علم کو مدّون کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ امام مالک جب فرماتے ہیں: "السنۃ التی لا اختلاف فیہا عندنا کذا وکذا" تو اس سے ان کی مراد اہلِ مدینہ کے اسی علمی سلسلہ سے ہے۔ یہ علمی سلسلہ خلافتِ راشدہ سے شروع ہوکر بنو اُمیّہ کے دور تک قائم رہا۔

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد صحابہ کا دور آیا۔ اور صحابہ کی جگہ تابعین نے لی۔ تابعین کے عہد میں مدینہ منورہ میں یہ سات فقہاء مشہور ہوئے:-

(۱) سعید بن مسیب۔ (۲) عروہ بن زبیر۔
(۳) قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق۔ (۴) خارجہ بن زید بن ثابت۔
(۵) عبیداللہ بن عبداللہ بن مسعود۔ (۶) سلیمان بن یسار۔
(۷) ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، یا سالم بن عبداللہ بن عمر، یا ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف۔

---

۵ مقدمہ المصفیٰ صفحہ ۳۴

ان فقہا نے اہل مدینہ کے تمام علم کو محفوظ کر دیا۔ امام مالک نے ان کے شاگردوں یعنی امام ابن شہاب زہری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ظاہر ہے کہ ان وجوہ کی بنا پر امام مالک کی کتاب مؤطاؔ سے بڑھ کر حدیث و فقہ میں کسی اور کتاب کا صحیح ملنا ناممکن ہے۔

اس ضمن میں امام ابو منصور عبدالقاہر تمیمی بغدادی متوفی ۴۲۹ھ کا بیان بھی توجہ کے قابل ہے۔ موصوف اپنی کتاب "اصول الدین" کے صفحہ ۱۳۱ میں لکھتے ہیں:-

"صحابہ کرام میں سے چار بزرگ ایسے ہیں جنہوں نے فقہ کے جملہ ابواب پر گفتگو فرمائی ہے۔ وہ علیؓ، زیدؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ ہیں۔ جب یہ چاروں کسی مسئلے میں متفق القول ہوتے ہیں، تو اس مسئلہ میں سرے سے کوئی اختلاف پیدا ہی نہیں ہوتا، لیکن اگر کسی مسئلے میں علیؓ دوسروں سے الگ رائے رکھتے ہوں، تو ابن ابی لیلی، شعبی اور عبیدۃ سلمانی حضرت علیؓ کی رائے کی پیروی کرتے ہیں۔ اور جس مسئلے میں زیدؓ اپنے تینوں ساتھیوں سے الگ ہوتے ہیں۔ تو مالک اور شافعی ان مسائل میں ان کے اکثر ہم نوا ہوتے ہیں۔ اور خارجہ تو لازمی طور پر حضرت زیدؓ کا ساتھ دیتے ہیں۔ ابن عباس جن مسائل میں دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو عکرمہ، طاؤس اور سعید بن جبیر ان کا اتباع کرتے ہیں۔ اگر ابن مسعودؓ دوسروں سے کسی مسئلہ میں الگ ہوتے ہیں تو علقمہ اور اسود ان کی رائے کو لے لیتے ہیں۔ صحابہ کے بعد مدینہ منورہ کے سات فقہاء آتے ہیں۔ یہ سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، خارجہ بن زیدؓ، قاسم بن محمد، سلیمان بن یسار، عبیداللہ بن عبداللہ بن مسعودؓ اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام ہیں۔"

امام مالک اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں، اور ان کی مؤطا جامع ہے اہلِ مدینہ کے اس علم کی جو صحابہ کرام کے عہد سے ان کے ہاں سلسلہ بہ سلسلہ چلا آتا تھا۔

صحیح بخاری اور مؤطا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اہلِ علم نے مؤطا کو کیونکر مؤخر کر دیا۔ اور کتب حدیث و فقہ میں یہ کتاب جس تقدیم اور ترجیح کی مستحق تھی، اُسے وہ عام طور پر کیوں نہ ملی؟ بات دراصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو علوم منقول ہیں ان کی چار قسمیں کی گئی ہیں۔ (الف) علم فقہ (ب) مغازی۔ یعنی غزدوں کے حالات وسیر۔ (ج) تفسیر (د) فتن و ملاحم۔ امام بخاری کی صحیح ان چار فنون پر جامع کتاب ہے اور اس طرح کی جامع کتاب اور اس سے بڑھ کر احادیث کا کوئی اور صحیح مجموعہ نہیں ہے۔ یہ اسباب ہیں جن کی بنا پر صحیح بخاری پر اہلِ علم ٹوٹ پڑے۔

امام ولی اللہ علمار کے عام رجحان کے خلاف قرآن مجید اور صرف قرآن مجید کو ہی اصل دین اور اسلام کا اساسی قانون مانتے ہیں۔ اور جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، شاہ صاحب نے قرآن کے جملہ مطالب کو علیٰحدہ علیٰحدہ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے نزدیک افادی اعتبار سے قرآن کے ان ابواب میں سے ہر ایک باب بجائے خود مستقل اور کافی بالذات ہے۔ اور قرآن اپنے مطالب کو سمجھانے کے لیے نہ تو کسی پہلی کتاب کا محتاج ہے اور نہ وہ بعد والوں میں سے کسی کے علم و عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ البتہ اس امر کی بے شک ضرورت رہتی ہے کہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں، ان کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ معلوم کیا جائے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفار راشدین کے عہد میں جو اسلام کا خیر القرون یعنی سب سے بہتر زمانہ تھا،

قرآن شریف پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات اہلِ مدینہ کے یہاں محفوظ تھیں۔ چنانچہ مؤطاؔ ان مسائل کا ایک بہت اچھا نصاب ہے الغرض قرآن پڑھنے کے بعد قرآن کے احکام کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ جاننے کے لیے مؤطاؔ کی بہرحال ضرورت پڑتی ہے۔

قرآن میں جن علوم کا بیان ہے، ان میں سے ایک علم تو احکام۔ سے متعلق ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں جو اور فنون مذکور ہیں، ان کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے شاہ صاحب کے نزدیک ان چیزوں کی جو مغازی وسیرا ور تفسیر وفتن وملاحم کے ضمن میں منقول ہیں، چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصۂ مطلب یہ ہوا کہ امام ولی اللہ پہلے تو دین کو صرف قرآن میں منحصر مانتے ہیں۔ پھر قرآن کے جملہ مطالب ومعانی کو سوائے احکام کے اپنی جگہ مستقل سمجھتے ہیں۔ اور ان کی احادیث کو کسی اور فن پر محمول نہیں کرتے۔ احکام کے لیے ان کے نزدیک مؤطاؔ کو پڑھ لینا کافی ہے۔ ظاہر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جب کہ وہ قرآن کو مکمل جانتے ہیں، مؤطاؔ جیسی کتاب کے سوا ان کی رائے میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوگی اس لیے شاہ صاحب کا مؤطاؔ کو اس قدر اہمیت دینا عین فطری تھا۔ نیز شاہ صاحب کو امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی یاد تھا کہ مغازی، سیرا ور فتن و ملاحم کا اکثر حصہ روایت کے اعتبار سے ٹھیک نہیں۔ چنانچہ امام ولی اللہ کا قرآنی مطالب سمجھنے کے لیے سوائے احکام کے کسی اور کتاب یا فن پر انحصار نہ کرنا عین صواب تھا۔

مسند امام احمد بن حنبل

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن نے مجھے دو کتابوں کی خاص طور پر مطالعہ کی وصیت فرمائی تھی۔ آپ نے فنون حدیث میں میرا شغف دیکھا اور انہیں

معلوم ہوا کہ میں حدیث کی تمام کتابوں کو جمع کرنے میں از حد ساعی ہوں تو حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ اگر صحاح ستّہ سے زیادہ پڑھنے کی ضرورت ہو تو مسند امام احمد کو کافی سمجھو۔ اور شرح حدیث کے سلسلے میں آپ نے مجھے فتح الباری سے تمسک کرنے کا ارشاد فرمایا۔ لیکن جب میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے پر علم حدیث کو سمجھ لیا تو پھر مجھے صحاح کے علاوہ کسی اور کتاب کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔

مُسند امام احمد کے متعلق شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ کتب احادیث کے دوسرے طبقے یعنی سُنن ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کے مرتبہ کے قریب پہنچ گئی تھی۔ امام احمد نے اس کتاب کو اصل مانا ہے، جس کی مدد سے صحیح اور غیر صحیح حدیث میں تمیز ہوسکتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جو حدیث میری مسند میں نہ ملے، اُسے بالکلیہ ردّ کردو، اور ہرگز قبول نہ کرو۵۔

شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اس ضمن میں اپنی کتاب "عجالہ نافعہ" میں لکھتے ہیں۔

" والد ماجد قدس سرہٗ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کے نزدیک مسند امام احمد بھی کتبِ حدیث کے دوسرے طبقے میں سے ہے۔ اور یہ اصل ہے جس کی مدد سے ضعیف اور سقیم حدیث پہچانی جاسکتی ہے۔ اور اس سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کون سی حدیث ایسی ہے جس کی اصل ہے اور کون سی ایسی ہے، جس کی مطلقاً کوئی اصل نہیں۔ لیکن خود مسند احمد میں بھی بہت سی ایسی ضعیف حدیثیں موجود ہیں کہ امام احمد نے ان کی تصریح نہیں کی۔ چنانچہ مسند میں اس طرح کی جو حدیثیں مذکور ہیں، بعد میں آنے والے محدّثین نے ان میں سے جن کی تصریح کردی

---

۵ حجۃ اللہ البالغہ

ہے وہ بہتر ہوگئی ہیں۔ علمائے حدیث و فقہ نے اس کتاب کو اپنا پیشوا مانا ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ فن حدیث میں مُسند امام احمدؒ کی حیثیت ایک رُکن اعظم کی ہے۔"

مُسند امام احمد میں ضعیف روایات کے غلط ملط ہونے کے یہ اسباب ہیں۔

(۱) امام احمد کے بیٹے عبداللہ کی روایتیں بھی مُسند امام احمد میں ملا دی گئی ہیں۔

(۲) جن روایتوں کو امام احمد نے صراحتہً غیر صحیح کہا اور مسند سے ان کو کاٹ دیا تھا، کاتبوں نے وہ بھی اس میں درج کر دی ہیں۔

(۳) اس سلسلے میں ایک اور مصیبت پیش آئی۔ امام احمد بن حنبل جب اپنے گھر میں عزلت نشین ہو گئے تھے۔ تو اس وقت آپ سے مسند پڑھی گئی۔ چنانچہ ان کے بیٹے عبداللہ کے سوا مُسند کا کوئی راوی نہیں ہے۔ اور عبداللہ اتنا لائق، قابل اعتماد اور ثقہ نہیں ہے، جتنا کہ اس کتاب کی روایت کے لیے ضروری تھا۔ کاش یہ کتاب یا تو مسلمانوں کے عام مجمع میں پڑھائی جاتی۔ اور متعدد لوگ اس کی روایت کرتے۔ یا امام صاحب کے لڑکے عبداللہ سے کوئی بڑا فاضل اور ثقہ اس کا راوی ہوتا۔

یہ حالات تھے جن کے پیش نظر میں نے مسند کی طرف توجہ کرنے کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی تھی۔ لیکن اس کے باوجود میں اس سے استفادہ کرتا رہا مُسند امام احمد کا میرا یہ مطالعہ خاص خاص عالموں کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شیخ الہند کی وصیت تھی کہ شرح حدیث میں فتح الباری پڑھوں۔ چنانچہ میں نے فتح الباری سے بہت استفادہ کیا ہے اسی کا نتیجہ تھا کہ میں بخاری کو حافظ ابنِ حجر سے زیادہ صحیح کتاب مانتا تھا۔ اور بخاری کی جن چالیس حدیثوں پہ حافظ ابن حجر نے جرح کی ہے اور لکھا ہے کہ اس جرح کا کوئی جواب نہیں بن

پڑتا، میں ان کا جواب دینے کے لیے تیار تھا۔ بات یہ ہے کہ مجھے یہ بُرا معلوم ہوتا تھا کہ طالب علم کو حدیث کی جو پہلی مرکزی کتاب پڑھائی جائے، اس پر بھی اس کو کامل اعتماد نہ ہو، اور اس کے بعض حصے ایسے ہوں، جن کا پایۂ صحت ناقابل اطمینان ہے۔ اس لیے میری برابر یہ کوشش رہتی تھی کہ ابنِ حجر نے بخاری کی جن حدیثوں پر جرح کی ہے، اُن کا جواب دوں۔

صحیح بخاری سے مؤطا کی طرف رجوع

میں نے ایک کافی زمانہ اس طرح گزارا۔ اس کے بعد جب میں نوجوان تعلیم یافتہ گروہ سے ملنے لگا تو میرے لیے ان کو بعض چیزیں سمجھانا مشکل نظر آئیں۔ اس سے شکوک پیدا ہونے لگے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ میں نے صحیح بخاری کا بالامعان مطالعہ کیا تھا اور اس پر غور کرنے میں بڑی محنت کی تھی۔ چنانچہ جس طرح میں قرآن کی ایک سورت کی آیات میں تناسب اور ربط ڈھونڈنے میں کوشاں رہتا تھا۔ اسی طرح میں نے صحیح بخاری کے ابواب میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ میں نے اپنے اس علمی مطالعہ اور فکری تگ و دَو کی بعض چیزیں مولانا شیخ الہند کو سنائیں۔ آپ نے انہیں بہت پسند فرمایا۔ میں نے اس سلسلہ میں چند عام قواعد ضبط کر لیے تھے لیکن میں انہیں لکھ نہ سکا۔ میرے ذاتی مطالعہ کا یہ حاصل میرے پاس "فتح الباری" سے بھی زائد تھا اور ظاہر ہے اس کی وجہ سے مجھے صحیح بخاری کے سمجھنے اور اس کی مشکلات کو حل کرنے میں بڑی آسانی ہو گئی تھی، لیکن اس کے باوجود جس قدر میری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھتی گئی، میرے لیے نوجوانوں کو بخاری کے بعض احادیث سمجھانا مشکل ہوتا گیا۔ اس سے بخاری کے متعلق میرا جو یقین تھا، اس میں تزلزل پیدا ہونے

لگا۔ میں اسکا کبھی قائل نہیں ہوا کہ دینی تعلیم اگر عربی مدارس کے طلبہ کو دی جائے تو ان کے لیے اطمینان بخش ہو اور اگر وہی تعلیم کالجوں کے طلبہ کو دی جائے تو ان میں اطمینان پیدا نہ کر سکے۔ اب اگر ہماری دینی تعلیم واقعۃً ایسی ہی ہے تو ظاہر ہے یہ حقیقی اسلام کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ قرآن تو ساری دنیا کے لیے نازل ہوا ہے۔ اگر ہم کالجوں کے مسلمان طلبہ کو اس طریقے پر قرآن نہیں سمجھا سکتے، جو طریقۂ تعلیم عربی مدارس میں کامیاب ثابت ہوا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم غیر مسلموں کو قرآن پڑھا سکیں۔

علم و عمل کی ان کوششوں کے ضمن میں صحیح بخاری کے بارے میں میرا وہ یقین قائم نہ رہا، جو اس سلسلے میں مجھے پہلے حاصل تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ابن حجر نے بخاری کی احادیث کے متعلق جو تحقیقات کی ہیں، ان سے میری طبیعت غیر مطمئن ہونے لگی۔ اسے رحمتِ الٰہی کا ایک کرشمہ سمجھنا چاہیئے کہ اس زمانے میں مجھے مؤطا امام مالک کی شرح "کتاب التمہید" از حافظ یوسف ابو عمر ابن عبدالبر متوفی ۴۶۳ھ مل گئی۔ چنانچہ اب اس کتاب نے فتح الباری کی جگہ لے لی۔ میں حافظ ابن حجر کے مقابلے میں حافظ ابن عبدالبر کو بہت بڑا محقق مانتا ہوں۔ چنانچہ ایک طرف حافظ ابن عبدالبر تھے اور دوسری طرف شاہ ولی اللہ کا اصرار تھا کہ حدیث و فقہ کی تمام کتابوں میں مؤطا کو ترجیح دینا لازمی ہے۔ غرضیکہ میں اس کا قائل ہونے لگ گیا کہ امام مالک کی مؤطا میں وہ تمام مشکل حدیثیں نہیں پائی جاتیں، جن کا سمجھنا اس زمانے میں بہت مشکل ہے۔ اب ان مختلف اثرات کا مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن عظیم کے بعد حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لیے میں یہ کافی سمجھتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب "المسوّیٰ" جو مؤطا کی شرح ہے، پڑھ لی جائے۔ میرے نزدیک قرآن اور اس کے بعد "المسوّیٰ" اسلام کی تعلیم کا ایک

مکمل نصاب ہے۔ میں یہ اسلام ساری دنیا کو سکھا سکتا ہوں۔ مسلمانوں کو ان کے ائمہ کے طریقے پر اور غیر مسلموں کو عام حکمت کے اصولوں پر۔ چنانچہ تعلیم اسلام کے سلسلے میں جہاں تک مجھے لوگوں سے واسطہ پڑا ہے، میں اس میں خدا کے فضل سے کامیاب رہا ہوں اور خود اپنے اس تجربے کے بعد میں شاہ ولی اللہ کے اس تجدیدی کارنامے کی عظمت کو سمجھ سکا ہوں۔ میں نے اپنی آنکھوں سے آزما کے دیکھا ہے کہ مؤطا کو "اصح الکتب" ماننے کی کیا قدر و قیمت ہے۔ اتفاق سے ہمارے بعد کے محدثین اس کی طرف قطعاً متوجہ نہیں ہوئے۔ میں ان کے علوم کو درجۂ تکمیل کے لیے تو جائز سمجھتا ہوں، لیکن میرے نزدیک قرآن سمجھنے کے لیے ان کی تعلیمات کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔

مولانا حمید الدین سے بحث

مولانا حمید الدین مرحوم سے میرے بہت پرانے دوست تھے۔ قرآن مجید کی آیات کے ربط و تناسق کے مسئلے میں ہمارا مذاق متحد تھا۔ اگرچہ ہم دونوں کے طریقے اور اسلوب میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائیبل مجھ سے بدرجہا بہتر جانتے تھے۔ اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا۔ جب تک میں ہندوستان میں رہا اور جب کبھی بھی ان سے ملاقات ہوئی، ہمارا حدیث ماننے نہ ماننے کا جھگڑا رہتا۔ اتفاق سے جس سال میں کابل روس اور ترکی کے طویل قیام کے بعد مکہ معظمہ پہنچا، اسی سال وہ بھی حج کو آئے۔ اس زمانے میں ہماری تفصیلی ملاقاتیں ہوتی رہتیں۔ ہم دونوں کے افکار میں توافق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن حدیث کے ماننے نہ ماننے پر وہاں بھی بحث شروع ہو گئی۔ ہم نے اصرار کیا کہ حدیث کو ضرور ماننا ہوگا۔ اور ان کے انکار کی سختی سے تردید کی۔

تنگ آکر فرمانے لگے کہ آخر آپ کیا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ مؤطا امام مالک
مانتے ہیں۔ فرمایا ہم اس کو مانتے ہیں میں نے کہا آج سے ہمارا اور آپ کا نزاع ختم
ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔

اب رہا یہ سوال کہ صحیح بخاری میں میرے اشکالات کیا ہیں؟ اور میں ایک تعلیم یافتہ
نومسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا، ان تفاصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے
کا روادار نہیں ہوں۔ اہل علم جو علوم دینی کی تکمیل کر چکے ہوں یا تکمیل کے قریب ہوں،
ان کو میں سب کچھ کہہ دوں گا۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے اس وقت یورپ کا
سفر کیا ہے، جب کہ وہاں بڑے زوروں پر انقلاب برپا تھا۔ اور انقلاب کے
ہاتھوں ماضی کی ہر چیز کی بیخ کنی ہو رہی تھی سیاست، معاشرت اور معیشت کے
سارے نظام ٹوٹ رہے تھے۔ اور مذہب اور اس کے عقائد حرف غلط کی طرح
مٹ رہے تھے۔ بحمد اللہ میں اسلام کو شاہ ولی اللہ کے طریقے پر سمجھ چکا تھا اور
اس کی تعلیم کو قرآن اور مؤطا امام مالک پر منحصر مانتا تھا۔ اس کی برکت تھی کہ
میں انقلاب کی اس آگ سے جو زندگی کی ہر پرانی قدر اور مذہب کے ہر عقیدے
کو جلا کر بھسم کر رہی تھی، اپنا اسلام سالم لے کر نکل آیا۔

اس زمانے میں اور ان حالات میں اسلام پر ثابت قدم رہنا۔ نیز غیر مسلموں پر اس کی
حقانیت اور صداقت کو واضح کر سکنا، میرے نزدیک یہ شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے
ہی پر ممکن تھا اس لیے میں شاہ صاحب کی تجدید کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے بہت
بڑی برکت مانتا ہوں۔ کاش ہمارے اہل علم ادھر توجہ کریں۔ اور عربی مدارس اور
کالجوں کے نوجوان طلبہ جو ہماری قوم کی مرکزی طاقت ہیں، ان میں سے ہونہار
افراد جمع کر کے ان سب کو ایک شیرازہ میں باندھ دیں۔

باب پنجم

قرآن کا انٹرنیشنل انقلاب

قرآن کے اوّلین مخاطب ـــــ قریش

سورہ " جمعہ " میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے متعلق یہ تصریح کی گئی ہے کہ آپؐ کے پہلے مخاطب " اُمیّین " ہیں " امیّین " سے مراد عرب کے وہ قبیلے ہیں ، جنہوں نے قریش کی امامت کو تسلیم کر لیا تھا ۔ دوسرے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد قرآن عظیم نے اس طرح واضح کیا ہے کہ ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام نے مل کر دعا کی تھی کہ ہماری نسل سے ایک اُمّتِ مسلمہ پیدا کی جائے ۔ اور یہ " بیت " یعنی خانہ کعبہ اس کا منبع اور مرکز ہو ۔ ظاہر ہے اس اُمّت کو ایک نبی کی ضرورت تھی ، جو دینِ ابراہیمی کی صحیح معنوں میں تعلیم دے ۔ اور اُسے تعلیم و تزکیہ کے ذریعہ اس قابل بنا دے کہ وہ ابراہیمی دین دنیا کی تمام قوموں میں پہنچا سکیں ۔ مطلب یہ ہُوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ قریش کی اصلاح

کریں، ان کو تعلیم دیں اور ان کا تزکیہ کر کے ان کو اقوام عالم میں اسلام کا نقیب اور اس کی نشر و اشاعت کا حامل بنائیں۔

بے شک قریش حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے تھے۔ اور حضرت ابراہیم کا وطن عراق اور پھر فلسطین تھا۔ لیکن قریش عربوں کے ساتھ مل جل کر عرب بن چکے تھے۔ سب سے پہلے حضرت اسماعیل عرب میں آکر آباد ہوئے۔ ان کی اولاد بہت پھیلی۔ اور آگے چل کر ان کے مستقل قبائل بن گئے۔ تورات میں ایک پیش گوئی ہے کہ اسماعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے بارہ سردار ہوں گے۔ ہم اس پیش گوئی کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ اولاد اسماعیل کے ذریعہ عرب میں ابراہیمی دین کی اشاعت ہوگی۔ اور آگے چل کر ان کے بارہ سرداروں کی وساطت سے سرزمین عرب حنیفی ملت کا مرکز بنے گی۔

تورات کی اس پیش گوئی اور حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیل کی دُعا کی تکمیل یوں ہوتی ہے کہ ایک طویل زمانہ گزرنے کے بعد قصیّ نام کا ایک سردار قریش کے منتشر قبیلوں کو مکۂ معظمہ میں آباد کرتا ہے۔ وہ ان کی اجتماعی زندگی کو ایک نظم دیتا ہے۔ ان کے مختلف قبیلوں کو مختلف کام سپرد ہوتے ہیں دارالندوہ بنتا ہے، جس میں سب جمع ہو کر اپنے فیصلے کرتے ہیں۔ حج اور باہر سے آنے والوں کے لیے باقاعدہ انتظام کیا جاتا ہے۔ یہ گویا تمہید ہے خاتم النبیین کی بعثت کی۔ قصیّ بن کلاب کی یہ جماعت اپنے آپ کو حضرت ابراہیم کی اولاد میں سے سمجھتی تھی۔ اور حضرت ابراہیم محض اسماعیلی عربوں کے جدِّ اعلیٰ نہ تھے۔ بلکہ مسیحی اور موسوی ملتیں بھی ان کو اپنا پیشوا مانتی تھیں۔ اس لیے قصیّ کی یہ جماعت محض عربوں کی سرداری پر اکتفا کرنا نہیں چاہتی تھی۔ اس کے بڑے بلند حوصلے تھے۔ یہ ایک طرف تو عرب قبائل کو اپنے زیر اثر بنانے میں کوشاں تھی اور دوسری طرف

عراق وشام تک کے علاقوں میں اپنے تجارتی قافلوں کے ذریعہ رسوخ پیدا کر رہی تھی۔ اُس کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ ان سب قوموں کو یکجا کر کے ایک مجمع الاقوام بنائے۔ اور اس کی قیادت اُس کے ہاتھ میں ہو۔ اس جماعت میں خاندانی روایات کے طور پر یہ خیال نسلاً بعد نسلاً منتقل ہوتا چلا آرہا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے ایک بہت بڑا نبی پیدا ہو گا، جو ہمیں تمام اقوام کا سردار بنادے گا۔ یہی جذبہ بنی اسرائیل میں بھی موجود تھا۔ چنانچہ اس بنا پر بنی اسماعیل اور بنی اسرائیل دونوں خاندانوں میں باہمی رقابت بھی تھی لیکن بنی اسرائیل کا یہ حال تھا کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی اور کو ان کے برابر ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جو کام موسیٰ علیہ السلام نے کیا، ان کے نزدیک وہی ابراہیم علیہ السلام کی دُعا کا مصداق تھا۔ ظاہر ہے حضرت موسیٰ کی تعلیم تو بنی اسرائیل تک ہی محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہودیوں نے ابراہیمی دین کو سب قوموں کا دین بنانے کے بجائے فقط ایک خاندانی یا زیادہ سے زیادہ ایک قوم کا دین بنا دیا تھا۔

بنی اسرائیل میں سے بے شک مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم غیر اسرائیلی لوگوں تک پہنچی۔ اور ان کے حواریوں نے صابئیوں یعنی آرین قوموں میں بھی مسیحیت کی اشاعت کی۔ لیکن ہوا یہ کہ خود بنی اسرائیل نے مسیح علیہ السلام کو ماننے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ یہود ان کی تعلیم سے بہت کم مستفید ہوئے۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہودیوں نے تو حضرت مسیح کا انکار کیا۔ لیکن حضرت مسیح کے ماننے والوں نے یہود کے نبی حضرت موسیٰ اور ان کی کتاب تورات کی سب سے زیادہ اشاعت کی۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی ان کشمکشوں کا اثر قریش کے اہل الرائے بزرگوں پر بھی پڑتا رہا۔ انہوں نے دیکھا کہ عیسائیوں نے کس طرح بڑی سلطنتیں قائم کر لی

ہیں۔ مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ عیسائی ابراہیمی دین سے دُور ہو گئے ہیں۔ اور حنیفی ملّت کی قیادت سنبھال نہیں سکے۔ یہودی تو ابراہیمی دین کی اشاعت میں ناکام ہو ہی چکے تھے۔ اس سلسلے میں عیسائی بھی زیادہ کامیاب نہ ہُوئے۔ قصیؔ کی اس جدید تنظیم کے بعد قریش مکہ میں یہ حوصلہ پیدا ہو رہا تھا کہ ان میں سے کوئی بڑا آدمی پیدا ہو، جو ابراہیمی دین کی دعوت اور اس کے قیام کا مرکز بنے۔

قریش کا مکہ میں آباد ہونا اور قُصیؔ کے بعد ان میں ایک خاص نوع کی جماعتی زندگی کی ابتدا۔ اسے میں ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کی دُعا کا ایک نتیجہ سمجھتا ہوں۔ اس دُعا کی تکمیل یوں ہو سکتی تھی کہ ایک اُمّت ہو جو دنیا کی جملہ امتوں کی ہدایت کے لیے اٹھے۔ پھر اس اُمّت کو بھی ایک امام کی ضرورت تھی جو اُسے تعلیم و تزکیہ کے ذریعہ دنیا میں ابراہیمی دین کی اشاعت کے لیے تیار کرے۔

انفرادیّت اور اجتماعیّت

بدقسمتی سے ایک طویل زمانے سے ہمارے اہلِ علم تاریخ کو انفرادی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ یہ مرض ہمارے ہاں مستبد بادشاہوں کے دور کی یادگار ہے۔ استبداد کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ جماعت کے بجائے فرد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اتار چڑھاؤ اور واقعات کے تغیّر و تبدل کو اجتماعی قوتوں کے بجائے چند اشخاص کی کوششوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری تاریخ کی کتابیں قوموں کی مجموعی زندگی اور ان کے ارتقاء و زوال پر بحث کرنے کے بجائے بادشاہوں اور ممتاز افراد کے حالات کی کھتونیاں بن گئی ہیں۔ انفرادیت پسندی کا یہ رجحان ہے، جس نے ہمارے

اہل علم کو اس طرف ڈال دیا ہے کہ وہ اسلام کی اجتماعی قوت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور ان کا سارا زور افراد کی شخصیتوں کو اُجاگر کرنے میں لگ جاتا ہے۔ چنانچہ قوموں کی زندگی اور ان کی ترقی میں اجتماعیت کو جو اہمیت حاصل ہے، ہمارے اہل علم اس پر بحث کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔

مثال کے طور پر جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنے بیٹھتے ہیں تو مکّے کی اجتماعی زندگی، قریش کا قومی نظم و نسق، قصّی کے عہد سے قریش کی تنظیم و توسیع کے حالات، جن کا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپؐ کے مشن سے بہت گہرا تعلق ہے، وہ ان باتوں کو پیش نظر نہیں رکھتے۔ ان کے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّت اور رسالت پر اس طرح غور کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو منظور تھا کہ ساری نسلِ انسانی میں سے ایک مکمل اور برتر انسان پیدا کرے۔ وہ فرد فرید اور بے مثال شخصیت آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذاتِ اقدس ہے۔ ہر عالم کے سامنے سیرت نبوی کا بس یہ موضوع ہوتا ہے، جسے وہ اپنا علمی استعداد اور مخصوص فکری رجحان کے مطابق پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس طرز پر ہمارے ہاں بڑی کثرت سے سیرت کی کتابیں لکھی جاتی ہیں۔

ہم نے جب سے یورپ کی سیاسیات کا براہِ راست مطالعہ شروع کیا ہے، ہمیں اس انسانی اجتماع کے ساتھ ساتھ جو سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار تھا، اس اجتماع کو دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا بھی پورا موقع ملا ہے، جو اب محنت کش طبقے بنا رہے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام دونوں کے لیڈر مذہب کے خلاف ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سوشلسٹ اپنے مافی الضمیر کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ وہ علانیہ اور برملا طور پر مذہب پر حملہ کرتے ہیں۔ لیکن سرمایہ دار معناً تو مذہب کی مخالفت میں ان کے ہمنوا ہیں۔

لیکن وہ بظاہر اس کا اعلان نہیں کرتے۔ بات یہ ہے کہ یہ اپنی سیاسی مصلحتوں کے لیے مذہبی لوگوں کو استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ علانیہ مذہب کی مخالفت کر کے مذہبی طبقوں کی دشمنی نہیں خریدتے۔

سرمایہ داروں کا مذہب کی مخالفت نہ کرنا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ مذہب کا بھلا چاہتے ہیں۔ اور دل سے اس کے مخالف نہیں۔ اسی طرح محنت کش طبقوں نے جو اجتماع بنا لیا ہے، ہم نے ان کی اس اجتماعی تحریک کا لادینیت سے کوئی طبعی ربط محسوس نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک محنت کش طبقوں کی یہ تحریک اور لادینیت لازم و ملزوم نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب کبھی انسانیت کے پسماندہ اور محنت کش طبقے کوئی اجتماع بنائیں، تو لابدی طور پر وہ اجتماع لادینی اور مذہب کے خلاف ہو۔ غرضیکہ قومی زندگی میں ہم فرد کے بجائے انسانی اجتماع کو اہم مانتے ہیں۔ اور ہم نے شاہ صاحب کی کتابوں میں دیکھا ہے کہ وہ بھی انفرادیت کے بجائے اجتماعیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اب ہمارا حال یہ ہے کہ ہم نے اسلام کے بارے میں جو کچھ پڑھا ہے، وہ دیوبند سے پڑھا ہے۔ اور دیوبندی اسکول جیسا کہ ساری دنیا جانتی ہے، شاہ ولی اللہ کے اساسی فکر پر مرتکز ہے۔ چنانچہ دیوبند کی تعلیم، یورپ کی سیاسیات کا مطالعہ اور شاہ ولی اللہ کا فکر۔ یہ چیزیں ہیں جنہوں نے ہمیں تاریخ کے واقعات اور حوادث کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی بنا دیا ہے۔ لیکن یہاں ہم پھر اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اجتماعیت کے لیے لادینیت ضروری نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے انفرادیت کے مقابلے میں اجتماعیت کو بہت زیادہ نمایاں نہیں کیا۔ اس وقت ملک کی جو حالت تھی، وہ

اس قسم کے افکار کے کھُلم کھلا اعلان کو برداشت نہیں کرسکتی تھی۔ لیکن زمانہ بدل گیا۔ بادشاہوں کا دور کبھی کا ختم ہو چکا۔ اب ہم شاہ پرستی کے عہد سے بہت آگے نکل چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس زمانے میں اور ان حالات میں کیا ضرورت ہے، اور کونسا امر اس بات کا متقاضی ہے کہ شاہ صاحب کی طرح میں بھی اسلام کی اجتماعی تحریک کو نمایاں کرنے میں تامل کروں۔ مجھے اس بات کو برملا کہنے میں زیادہ سے زیادہ یہی نقصان ہوگا کہ میرے دوستوں میں سے جن لوگوں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کو غور سے نہیں پڑھا، وہ میری مخالفت کریں گے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ ہمارے یہ طبقے کافی کمزور ہو چکے ہیں۔ اب ان کمزور طاقتوں کی رعایت کرنا اور ان کو گزند پہنچنے کے ڈر سے اپنی بات نہ کہنا بے کار سی چیز ہے۔ شاہ صاحب کے زمانے میں مسلمانوں کے اس طبقے کے پاس پھر بھی تھوڑی بہت طاقت تھی۔ اور اس کی حفاظت کے لیے شاہ صاحب نے اگر مصلحتِ وقت کا خیال رکھا تو ٹھیک کیا۔ لیکن اس دوسو برس کے اندر سب کچھ لٹ چکا ہے۔ کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہی، جس کی حفاظت کے لیے مصلحتِ وقت کا خیال دل میں لایا جائے۔ اس بنا پر اور ان حالات میں میں نے اپنی زندگی کا یہ مقصد بنا لیا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کرکے علی الاعلان تمام نوعِ انسانی کے سامنے پیش کر دوں۔

قرآن اور اجتماعیّت

اس فیصلے کا میرے افکار پر پہلا اثر یہ ہوا کہ مجھے قرآن شریف کی اپنی تفسیر پر نظر ثانی کرنی پڑی۔ چنانچہ میں نے اپنے انفرادی رجحان کے پیش نظر قرآنی تعلیمات سے پہلے جو مطالب اخذ کئے تھے، ان کو اپنے ذہن سے خارج

کہ کے اسلامی اصولوں کی اجتماعی رُوح کو قائم رکھنا اپنے لیے ضروری قرار دیا۔
مجھے اس امر کا یقین ہو چکا تھا، اور میں نے اس حقیقت کو خوب جان لیا تھا کہ
قرآن شریف کو اس طرح سمجھے بغیر اسے دنیا کی اقوام کے سامنے پیش کرنا کسی
طرح ممکن نہیں۔ اگر قرآن شریف کی تعلیم کا لب لباب صرف یہ ہو کہ وہ ایک اکمل
ترین انسان کے ذریعہ نازل ہوئی ہے، اس لیے تمام دنیا کو یہ پیغام سُننا چاہیئے۔
تو مجھے اندیشہ ہے کہ ہر قوم اپنے بزرگ اور مقتدا کو اکمل ثابت کرنے کی کوشش
کرے گی۔ اور خاص طور پر مسیحی تو میں حضرت عیسیٰؑ کو برتر ثابت کریں گی۔ ظاہر
ہے اس طرح قرآن کا جو مقصد ہے، وہ کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔

برعکس اس کے میں اب فرد کے بجائے جماعت پر زور دیتا ہوں۔ اور
انفرادیت کے خلاف اجتماعیت کا قائل ہوں۔ میرے نزدیک حضرت ابراہیمؑ اور
حضرت اسماعیلؑ کی دُعا کا پہلا نتیجہ تو یہ تھا کہ مکے میں قریش کی اجتماعی حیثیت
معرضِ وجود میں آئی۔ کیونکہ قریش کا فقط یہ اجتماع ہی دینِ ابراہیمی کا محافظ اور
پھیلانے والا بن سکتا تھا۔ البتہ ضرورت تھی اب ایسے فرد کی، جو ان کو دینی
تعلیم دے اور ان میں قیادت کی صلاحیت پیدا کرے۔ یہ کام رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے سرانجام دیا۔ اب دنیا کی دوسری اقوام رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپؐ کی تعلیمات سے قریش ہی کے ذریعہ متعارف ہو سکیں۔ اس
لیے آپؐ کا تعلق باقی دنیا سے قریش کے واسطہ سے ہُوا۔ دوسرے الفاظ میں
اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اقوامِ عالم نے اسلام کو رسُول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی ذات کے ذریعہ نہیں جانا تھا، بلکہ وہ اس اجتماعی تحریک کے بدولت
جس میں قریش پیش پیش تھے، اسلام سے واقف ہوئیں۔ یعنی اسلام کو سمجھنے
کے لیے رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر تمام تر زور ڈالنے کے بجائے اس

اجتماعی تحریک کے سامنے رکھنا چاہیئے، جو اس ذات اقدس کے ارد گرد ظہور پذیر ہوئی تھی۔ اسلام کو اس طرح سمجھنے سے میرے بہت سے عُقدے حل ہو گئے ہیں۔

قریش کے معاملے میں بھی میں اُن میں سے کسی خاص گروہ کی خصوصیت اور اس کے امتیاز کا قائل نہیں رہا۔ چنانچہ ہاشمیت، صدیقیت اور فاروقیت کے الفاظ میرے دماغ سے نکل چکے ہیں۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ "الائمۃ من القریش" یعنی قریش میں سے امام ہوں گے۔ ایک اور روایت میں آیا ہے کہ بارہ سردار ہوں گے جو سب کے سب قریش میں سے ہوں گے۔ اس بیان سے میرا مقصود یہ بتانا ہے کہ یہاں قریش کا بحیثیت مجموعی ذکر کیا گیا ہے۔ قریش میں سے کسی خاص خاندان کو مخصوص نہیں کیا گیا۔ لیکن بدقسمتی سے ہم نے چیزوں کو اجتماعی طور پر سمجھنا چھوڑ دیا ہے اور انفرادیت کے رجحان نے ہمارے دماغ خراب کر دیئے ہیں۔

یہ اجتماعیت اور اجتماعی فکر ہی کا اثر ہے کہ میں سورہ بقرہ کی آخری آیت "لانفرق بین احد من رسلہ" سے یہ سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء پر ایمان لائیں۔ ان انبیاء میں ایک فرد اکمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ جماعت انبیاء سے قطع نظر صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر غور کرنا میرے نزدیک اب کافی نہیں۔ غلطی یہ ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شخصی اوصاف میں اس قدر انہماک کرتے ہیں کہ آپؐ کی پیدا کی ہوئی جماعت کی قدر و قیمت ہماری نظروں سے جاتی رہتی ہے۔ ہمارے اس غلط تخیل کو درست کرنے کے لیے قرآن شریف کا ایک اشارہ کافی ہے۔ سورۂ "فتح" میں "محمد رسول اللہ" کے ساتھ "والذین امنوا معہ" بھی ارشاد ہوا ہے۔ یعنی آپؐ کی

تمام کامیابی کو آپؐ کا اور آپؐ کی جماعت کا کام بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کی کتابوں میں ایک مشہور روایت ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت برسرِ حق رہے گی، اس کی تفسیر میں رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "ما انا علیہ واصحابی" (یعنی جس طریقہ پر میں اور میرے اصحاب ہوں گے، اس پر چلنے والی جماعت برسرِ حق ہوگی) نقل کیا گیا ہے۔

ہمارے اس فکر کی تائید اس دُعا سے بھی ہوتی ہے جو قرآن عظیم نے ہمیں سکھائی ہے۔ یہ دُعا سورۂ فاتحہ میں مذکور ہے۔ اس میں "صراطِ مستقیم" کی تفسیر "صراط الذین انعمت علیھم" یعنی سیدھا راستہ وہ ہے جس کے چلنے والوں پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا۔ اب یہ لوگ جن پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہُوا، ان کا تعین خود قرآن مجید نے کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک "الذین انعمت علیھم" انبیاء صدیقین، شہداء اور صالحین کا گروہ ہے۔

اس سے زیادہ قرآن مجید کے اجتماعی تصور کے حق میں اور کیا دلیل ہوسکتی ہے؟ لیکن معلوم نہیں کیوں ہماری توجہ ادھر نہ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم نے اجتماعیت سے بے التفاتی برتی اور انفرادیت کی دلدل میں پھنس گئے۔

جامع انسانیت نظریہ

قرآن کا اس طرح مطالعہ کرنے سے میرے دماغ پر دوسرا اثر یہ ہوا کہ میں اب اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ کتاب دنیا کی تمام اقوام کو ایک انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت دیتی ہے۔ اور اس کا مقصودِ اصلی یہ ہے کہ تمام انسانیت کو ایک نقطۂ نظر پر جمع کرے۔ دوسرے لفظوں میں قرآن کے پیشِ نظر یہ ہے کہ دنیا کے سب دینوں سے اعلیٰ دین، یعنی سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب

سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو ساری انسانیت پر جامع ہو، اس کی طرف لوگوں کو بلائے، اور ان سے اس پر عمل کرائے۔ انٹرنیشنل انقلاب کا یہ مضمون میں نے قرآن مجید کی آیت" ھو الذی ارسل رسولہٗ بالھدیٰ و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ولوکرہ المشرکون" سے استنباط کیا ہے۔

ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں کہ ایک زمانے میں ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے۔ اور یہ مذہب اس کے قومی افکار و اعمال کا مقدس حصہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح دنیا میں ہر قوم کا اپنا علیحٰدہ علیحٰدہ دین وجود میں آگیا۔ اب قرآن تمام انسانیت کے لیے ایک دین پیش کرتا ہے اور اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنا قرآن کا مقصد ہے۔ اس کے لیے ظاہر ہے تمام اقوام میں انقلاب پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

قرآن کے اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک صورت تو یہ تھی کہ تعلیم و تربیت اور وعظ و ارشاد کے ذریعہ یہ دین تمام ادیان پر غالب آجاتا۔ اگر یہ چیز اس طرح ممکن ہوتی تو جنگ و جدل اور جہاد کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اور تمام قومیں خوشی سے اس دین حق کو قبول کر لیتیں۔ لیکن اوپر کی آیت کے آخری حصّہ میں "وَلَوکرہ المشرکون" کا جملہ بھی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مشرکون کو یہ ناپسند ہے کہ وہ اس دین حق کا غلبہ دیکھیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان کی یہ ناپسندیدگی اور کراہت اس دین حق کی راہ میں ضرور حائل ہوگی۔ اس لیے ایک ایسی مرکزی طاقت کی لامحالہ ضرورت پڑے گی، جس کے زور سے اس دین کو غالب کیا جائے۔ یہ ہے انقلاب۔ اور چونکہ اس کا دائرہ ایک ملک یا ایک قوم تک محدود نہیں۔ بلکہ یہ ساری انسانیت پر جامع ہے، اس لیے یہ انقلاب انٹرنیشنل ہوگا۔

چنانچہ قرآن دنیا میں اسی انٹرنیشنل انقلاب کا پیغام ہے۔

آج کل ہندوستان میں عام طور پہ یہ خیال پھیلایا جارہا ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ سے بھی اقوام پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی انقلاب کے لیے جنگ کرنا ضروری نہیں۔ چنانچہ عدم تشدد کو اس طرح ماننے والے کہتے ہیں کہ اب جو انقلاب ہوگا وہ اس نئے طریقہ پہ ہوگا۔ ظاہر ہے اب تک انقلاب کا جو مفہوم لیا جاتا تھا، یہ چیز اس سے بالکل جُدا ہے۔

عدم تشدد کے ذریعہ سے انقلاب کرنا یہ خیال اب تک تو ایک نظریے سے آگے نہیں بڑھا۔ اس لیے جب تک کہ اس پہ عمل نہ ہولے اور تجربے کی کسوٹی پہ اُسے پرکھ نہ لیا جائے، اس کو صحیح ماننا اور انقلاب کے پہلے طریقوں کو اس کی وجہ سے منسوخ سمجھنا صحیح نہیں۔ میرے نزدیک انقلاب کی منزل میں ایک حد تک عدم تشدد کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور ذاتی طور پر میں ایک محدود زمانے کے لیے عدم تشدد کی پالیسی اپنے لیے معیّن بھی کر چکا ہوں۔ اور میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ تاریخ میں بڑی بڑی مقدس ہستیوں نے عدم تشدد کی پالیسی کو ایک خاص وقت کے لیے اپنے لیے ضروری سمجھا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ انسانی فطرت کچھ ایسی واقعہ ہوئی ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ ہمیشہ کام نہیں نکل سکتا۔ اور کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی مقام پہ تشدد کی ضرورت پیش آہی جاتی ہے۔

حزب اللہ

قرآن کا مقصد اگر انٹرنیشنل انقلاب مان لیا جائے تو اس کے لیے تین چیزوں کا تعین ضروری ہے۔

(الف) انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا" یعنی نصب العین یا مطمح نظر۔
(ب) انٹرنیشنل انقلاب کا پروگرام۔
(ج) اس پروگرام کو چلانے والی کمیٹی۔

آئیڈیا کا ترجمہ ہماری زبان میں عموماً مطمح نظر یا نصب العین کیا جاتا ہے، مگر یہ ترجمہ "آئیڈیا" کے مفہوم کو پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ سیاسی اہل فکر اس اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مختصراً اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک بہت بڑا مقصد ہے، جو طریق عمل کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ یہ مقصد ضرور بالضرور اسی شکل میں تکمیل پذیر بھی ہو۔ بلکہ یہ کہنا جائز ہے کہ "آئیڈیا" مکمل صورت میں کبھی متحقق ہو نہیں سکتا۔ اس کا کام تو طریق عمل کی طرف فقط راہنمائی کرنا ہے۔ اس کی مثال ایک ستارہ کی سمجھئے کہ ہم اس سے اپنی جہت معین کرتے ہیں۔ اسی طرح انسانیت کو ایک ارفع اور اعلیٰ مقام پر لے جانے کے لیے ایک "آئیڈیا" مقرر کر دیا جاتا ہے اور فعال جماعتیں اس "آئیڈیا" کو اپنے سامنے رکھتی ہیں اور اس کی مدد سے اپنا رُخ درست کرتی رہتی ہیں۔ یہ "آئیڈیا" کہلاتا ہے۔ ہمارے ہاں ایک حد تک اس کی مثال قبلہ کی طرف منہ کرنے کی ہے۔

ہر انقلاب کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی جماعت یا پارٹی اس انقلاب کی پشت پناہ ہو۔ اور اسے وہ اپنا لے۔ اس انقلابی پارٹی کا ایک نہ ایک "آئیڈیا" ہوتا ہے۔ اور اس کے لیے اسے پروگرام بھی بنانا پڑتا ہے۔ کوئی انقلاب ان تین چیزوں کے بغیر کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اسے ضرورت ہوتی ہے۔ اول ایک "آئیڈیا" کی۔ دوسرے ایک پروگرام کی۔ اور تیسرے ایک پارٹی یا حزب کی، جو اس پروگرام کو چلائے۔ میرے نزدیک

اسلام ایک عالمگیر اور بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتا ہے۔ اس انقلاب کا "آئیڈیا" میرے نزدیک قرآن مجید کی آیت "ھو الذی ارسل رسولہٗ بالھُدٰی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ولوکرہ المشرکون" ہے۔

اس انقلاب کے پروگرام کی وضاحت سے پہلے اس پارٹی یا حزب کا تعین ضروری ہے جس کے ہاتھوں یہ پروگرام نافذ ہوگا۔ قرآن کی انٹرنیشنل انقلاب کو جو پارٹی کامیاب بنانا اپنا مقصدِ حیات قرار دیتی ہے، اس کا نام قرآن کی زبان میں "حزب اللہ" ہے۔ حزبُ اللہ کے فرائض اور مقاصد کے سلسلے میں قرآن عظیم کی مختلف سورتوں میں کافی ہدایتیں دی گئی ہیں۔ جہاں جہاں "یاایھاالذین اٰمنوا" وغیرہ سے قرآن میں مومنین کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور ان کو بتایا گیا ہے۔ کہ وہ کفار اور منافقین کے راستے پہ نہ چلیں۔ یا فلاں فلاں حکم کی اس طرح پابندی کریں۔ ان تمام احکامات اور بیانات کو "حزب اللہ" کا پروگرام سمجھنا چاہیئے۔

قرآن نے "یاایھاالذین اٰمنوا" کے ضمن میں اسی "حزب اللہ" کو مخاطب کیا ہے۔ اور یہ "حزب اللہ" مشتمل ہے ان سب افراد پہ، مردوں پہ، عورتوں پہ، عرب پہ اور عجم پہ" جو کسی نہ کسی زمانے میں قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کو برسرِکار لانا چاہیں گے۔ اس "حزب اللہ" کا پہلا نمونہ مہاجرین اور انصار کا گروہ ہے، جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المھاجرین والانصار" کا نام دیا ہے۔ اس گروہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور آپؐ کے بعد قرآن کے انقلاب کو کامیاب کرکے دکھایا۔ ان کے بعد "حزب اللہ" کا سلسلہ منقطع نہیں ہوجاتا۔ بلکہ وہ برابر جاری رہے گا۔ ان کے بعد والوں کو قرآن نے "والذین اتبعوھم باحسان" سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں وہ سب مسلمان قومیں شامل ہیں، جو قیامت تک قرآن کے پروگرام کو چلانے کے لیے سرگرم عمل

رہیں گی۔

یہ ہے قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا" اور اس کا پروگرام اب سوال انقلاب کی مرکزی کمیٹی کا رہ جاتا ہے۔ میرے نزدیک قرآن کی آیت "السابقون الاولون من المہاجرین والانصار" اس مرکزی کمیٹی کا تعین کرتی ہے۔

مسئلہ خلافت وامامت

خلافت وامامت کے مسئلے پر یہاں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں، مگر اس موضوع کے متعلق یہاں ایک آدھ اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک گروہ اہل سُنت کا تھا اور دوسرا شیعیان اہل بیت کا۔ ہمارے اصول پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں کے اختلاف کا تدارک نہایت آسان ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رض کو خلافت کے معاملے میں سب پر مقدم کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ ان کی ذات ایسے کمالات کی حامل تھی کہ صحابہ کی پوری جماعت میں سے کوئی اور ان کمالات میں حضرت ابوبکر کا مقابل نہ تھا۔ بلکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ اُس وقت مسلمانوں کی ایک مرکزی جماعت تھی، جس کے ہاتھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین چننے کا اختیار تھا۔ اس جماعت کا قرعہ انتخاب حضرت ابوبکر رض پہ پڑا۔ اس لیے اس کا فیصلہ قبول کرنا ہوگا۔ اگر یہ مرکزی جماعت حضرت علی رض حضرت عثمان رض حضرت عمر رض کو ترجیح دیتی تو مسلمانوں کے لیے اس کے اس فیصلے کو ماننا بھی اسی طرح ضروری اور فرض ہوتا۔ دراصل منصب خلافت کے لیے جس قدر

استعداد اور اہلیت ضروری تھی، وہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی رضوان اللہ علیہم میں تھی۔ میرے خیال میں مسلمانوں میں خلافت کے مسئلے میں یہ سوال سرے سے پیدا ہی نہیں ہونا چاہیئے تھا کہ فلاں کو فلاں صحابی پر کیوں ترجیح دی گئی، اور نہ اس سلسلے میں فضائل اور مناقب گنانے مناسب تھے۔ اس سے یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اس مسئلے کے متعلق خواہ مخواہ گروہ بندی پیدا ہوگئی حالانکہ بات صرف اتنی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نظام اسلام کو چلانے کے لیے جو جماعت چھوڑی تھی، اس کا فیصلہ تھا کہ حضرت ابوبکر خلیفہ بنیں۔ یہ جماعت مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین کی تھی۔ اور یہ وہ لوگ تھے جن پہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ" یعنی اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، صادق آتا ہے۔ ظاہر ہے صحابہ کی اس جماعت کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ اور باعث خوشنودی تھا۔ اس لیے کسی کو ان کے فیصلے کے متعلق چوں وچرا کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اسلام کے دورِ اول میں مرکزی کمیٹی کے اس طرح کے وجود کا تعین بظاہر میرے اپنے غور وفکر کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر "قرۃ العینین" اور "ازالۃ الخفا" کو غور سے پڑھا جائے تو شاہ ولی اللہ صاحب کا رجحانِ فکر بھی اسی طرف مائل نظر آئے گا۔ میرا اس ضمن میں صرف یہ کام ہے کہ شاہ صاحب کی بات کو عام سمجھ دار طبقے تک پہنچا رہا ہوں۔

عجم

"سورۂ جمعہ" میں جہاں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "امیین" یعنی عربوں کے لیے مبعوث کیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ

ہآخر میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان کے علاوہ ان لوگوں کے لیے بھی جو ابھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ سورۂ "جمعہ" کی پوری آیت یہ ہے: "ھوالذی بعث فی الامیین رسولا منھم یتلوا علیھم آیتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلل مبین۔ واخرین منھم لما یلحقوا بھم وھوالعزیز الحکیم" (وہی ذات اقدس ہے جس نے "امیین" میں سے ان کے لیے رسول بھیجا، جو ان کو اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں تھے۔ نیز اس ذات اقدس نے اس رسول کو ان لوگوں کے لیے بھیجا جو ابھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ بے شک یہ ذات بڑی عزت والی اور حکمت والی ہے)۔

آیت "واخرین منھم لما یلحقوا بھم" کی تفسیر میں ایسی روایات موجود ہیں، جن سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اس سے ایرانی قوم مراد ہے۔ ایران اس زمانے میں آرین یعنی صابئ قوموں کا مرکز تھا۔ اس سے پہلے ہندوستان کو یہ مرکزیت حاصل تھی۔ ہمارے نزدیک "واخرین منھم" کے مصداق اہل ایران ہندوستان والے اور اس ضمن میں جو اور ان کے ساتھ شامل ہوں، ہیں۔ "اُمیین" کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، یہ تو اسلام کا قومی منصب تھا۔ "اخرین منھم"، کو ہم قرآن کی بین الاقوامی تعلیم کا حاصل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جیسے "اُمیین" کے لیے ہے، ویسے ہی "اخرین" کے لیے بھی ہے۔ قرآن حکیم کی اس اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز قریش تھا۔ قریش کی حکومت تقریباً پانچ سو سال تک رہی۔ اس کے ابتدائی دور میں قریش میں سے دہ بارہ سردار ہوئے، جن کی

خوشخبری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ ان سرداروں نے قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کو مٹا کر دُنیا کے ایک بہت بڑے رقبے پہ اپنی سلطنت قائم کی۔ اس حکومت کو اگر سیاسی اعتبار سے جانچا جائے، تو وہ انسانیت کے لیے ایک نمونہ کی حکومت ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ولید بن عبدالملک نے ایک دفعہ کہا تھا کہ "داؤد و سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں تھی۔ بے شک وہ نبی تھے۔ تم اس سے تو قطع نظر کرلو۔ اس کے بعد میری حکومت کو دیکھو اور مقابلہ کرو۔ کوئی اندھا نہیں جس کے لیے میں نے عصا بردار مقرر نہ کیا ہو اور کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے، جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچی ہو"

ولید بن عبدالملک کی یہ حکومت ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے۔ خلیفہ راشد کی حکومت نہیں۔ خلیفہ راشد کی حکومت تو گویا ایک آئیڈیل (مثالی) حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا ہی نہیں کر سکے لیکن قریش کے ان بارہ سرداروں کی حکومت بھی کچھ کم شاندار نہ تھی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کی حکومت کو اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے۔ بے شک یہ لوگ اپنے گھروں میں قیصر و کسریٰ سے بھی زیادہ شاندار زندگی گزارتے تھے، اور ان کے شاہی خاندان کے افراد بھی دولت و ثروت کی نعمتوں سے پوری طرح متمتع ہوتے تھے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ انسانی اجتماع اور اس کی ضرورتوں کا بھی پورا خیال رکھتے، اور رعایا کے عمومی مفاد کو نظر انداز نہ کرتے تھے۔ بدقسمتی سے ہمارے مؤرخین نے تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھنا چھوڑ دیا۔ اور بجائے اس کے وہ بحیثیت مجموعی کسی تحریک، حکومت یا اجتماع کو دیکھتے، وہ بادشاہوں کی خانگی زندگیوں کے پیچھے پڑ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری تاریخوں میں ان فرمانرواؤں کے ذاتی اور شخصی نقائص بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیے گئے ہیں۔ اور اکثر ایسا بھی ہوا

ہے کہ ایک مؤرخ کے نزدیک جس خاندان کو حکومت ملنی چاہیئے تھی اس خاندان کی حکمران خاندان سے جنگ ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں "قلم بدست دشمن" کا معاملہ تھا۔ اس لیے یہ مؤرخ ان حکمرانوں کے متعلق جو کچھ بھی لکھتے کم تھا۔

ہمیں چاہیئے کہ اب ہم تاریخ کو اس طرح نہ پڑھیں۔ ایک بادشاہ نے عام انسانیت کے لیے جو کچھ کیا، ہمیں اُسے بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ چنانچہ اگر شاہانِ اسلام کے اجتماعی کام اچھے تھے تو ان کے شخصی نقائص اور ان کا اوروں سے تھوڑا سا مالی تفوق، یہ ایسی چیزیں نہیں کہ ہم انہیں اتنی زیادہ اہمیت دیں۔ آخر مسلمانوں کے علاوہ اور قوموں میں بھی بادشاہ گزرے ہیں۔ مسلمانوں کے ان فرمانرواؤں کا ان سے مقابلہ کیجیے۔

بے شک اسلامی حکومتوں کا یہ عہد مطلق العنانی کا عہد تھا۔ اور بادشاہ جو چاہتے تھے، کرنے کے مجاز ہوتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں ملک میں ایسی بااثر جماعتیں بھی ہوتی تھیں، جو ان مطلق العنان بادشاہوں میں اعتدال پیدا کرتی تھیں۔ اور ان کو حد سے آگے بڑھنے میں روک دیا کرتی تھیں۔ یہ فقہاء اور صوفیہ کی جماعتیں تھیں۔ فقہاء قانون کو نافذ کرنے میں بالکل آزاد تھے۔ ایک فقیہہ قاضی القضاۃ ہوتا تھا۔ اور ساری قلمرو کے قاضی اس کے ماتحت ہوتے۔ چنانچہ بادشاہ ان قاضیوں کے فیصلوں میں کسی قسم کی مداخلت٥ نہیں کرتا تھا۔ اس طرح اسلامی قانون بادشاہ

٥ سلطان سلیم عثمانی کا ایک مشہور واقعہ ہے کہ اس نے اپنی ماتحت عیسائی رعایا کو زبردستی مسلمان بنانے کا فیصلہ کیا۔ اس کے نزدیک ان کے مسلمانوں ہونے سے سلطنت کو استحکام حاصل ہوتا اور آئے دن کے خرخشے ہمیشہ کے لیے مٹ جاتے لیکن سلطان کے اس فیصلہ میں شیخ الاسلام مزاحم ہوئے۔ اور انہوں نے بتایا کہ قانون اسلام کبھی اس کی اجازت نہیں دے سکتا۔ گو سلیم بڑا مستبد، سفاک اور خودسر مشہور تھا۔ لیکن قانون کے سامنے اسے سر تسلیم خم کرنا پڑا۔

کی سیاست سے آزاد رہنا۔ اور اس کی سلطنت میں ایک مستقل حیثیت تسلیم کی جاتی۔
ہندوستان کی تاریخ میں ہمیں ایسی چیزوں کا علم ہے کہ اورنگزیب عالمگیر کے نالائق جانشینوں نے اپنے سب سے بڑے قاضی کی اپنی خاص مجلس میں نہایت بے توقیری کی۔ اس پر قاضی مذکور کے بعض احباب نے اس کو شرم اور غیرت دلائی۔ قاضی کا جواب یہ تھا کہ اگرچہ اس شخص نے میری ہتک کی ہے۔ لیکن چونکہ یہ قضا کے فیصلوں میں میرا قلم نہیں روکتا۔ اس لیے میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے اپنی شخصی ہتک کو گوارا کر لیتا ہوں۔

پہلے جب میں تاریخ کو انفرادی نقطۂ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا تو میں قاضی کی اس بے عزتی کرنے والے بادشاہ محمد شاہ کا سب سے بڑا جرم اس کے اس فعل کو قرار دیتا تھا۔ لیکن جب سے میرا زاویۂ نگاہ بدل گیا ہے اور میں تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھنے لگا ہوں، میں اس ہتک کرنے والے بادشاہ کے اس فعل کی تعریف بھی کرتا ہوں کہ سب خرابیوں کے باوجود اس میں یہ خوبی تو تھی کہ وہ قانون کی آزادی میں دخل نہیں دیتا تھا۔ اسلامی سیاست کی یہ خصوصیت کہ بادشاہ اور اس کے کارندے قاضی کے فیصلوں میں مخل نہیں ہوتے تھے، منصور، مہدی اور ہارون کے زمانے سے ایک حقیقت بن چکی تھی، اور قریش کی ان حکومتوں کے آخر تک اس پر نہایت سختی سے پابندی ہوتی رہی۔ یہ لوگ قاضی کے فیصلوں کو گویا خدا تعالیٰ کا حکم سمجھتے تھے، اور ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔

ملک کا دوسرا عنصر جو ان مطلق العنان بادشاہوں کی زیادتیوں اور بے اعتدالیوں کے آڑے آیا کرتا، صوفیہ کا گروہ تھا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی متوفی ۵۶۱ھ بغداد میں اپنی خانقاہ میں بیٹھے خلفاء کے احکام پہ تنقید کیا کرتے اور خلفاء تھے

کہ آپ کی ان باتوں کو شیرِ مادر کی طرح پی جاتے ۔ عربی حکومت کا یہ آخری دَور تھا ۔ اس سے پہلے جب عربی حکومت میں زیادہ قوت تھی ، اور اس کے فرمانروا بڑی طاقت اور دولت و اقبال کے مالک تھے ۔ تو وُہ صوفیہ اور زُہاد کی صحبت اور نصیحت کو اپنے لیے سعادت کا ذریعہ سمجھتے تھے خطیب بغدادی نے خلیفہ ہارون الرشید کے متعلق اس قسم کے بہت سے واقعات نقل کئے ہیں ۔

اب ہوا یہ کہ اسلامی اجتماع کی قیادت پہلے تو عربوں کے ہاتھ میں رہی ۔ اس کے بعد عجم اس کے مالک بنے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں ایران فتح ہوا ۔ قریش کی اموی خلافت کے دوران میں نو مسلم ایرانیوں میں سیاسی شعور پیدا ہوا ۔ عباسی آئے تو اسلامی ایران ان کے ساتھ مل کر حکومت کا کام سیکھنے لگا ۔ اس طرح خلفاء عباسیہ نے ایرانیوں کو حکومت کے لیے تیار کر دیا ۔ بغداد میں تو خلفائے عباسیہ کے وزیر اور ماتحت کی حیثیت سے اسلامی سلطنت میں وہ شریک تھے ۔ لیکن ادھر مشرق میں انہوں نے اپنی مستقل حکومتوں کی بنا رکھی ۔ چنانچہ جب بغداد زوال کے نرغے میں آیا تو مشرق میں بخارا کی حکومت کا زور بڑھ گیا ۔ بخارا کی حکومت کمزور پڑی تو غزنی کا ستارہ چمکا ۔ غزنی سے ایرانی مسلمانوں کا مرکز لاہور میں منتقل ہوا ۔ اور لاہور آگے چل کر دہلی کے مرکز کا پیش خیمہ بنا ۔ اب اگر اسلام کو محض عرب اقوام تک محدود کر دیا جائے اور عربوں کا عروج و زوال اسلام کے عروج و زوال کے مترادف سمجھ لیا جائے ، جیسا کہ عام طور پہ ہمارے اہل علم کا دستور بن گیا ہے ، تو اس کے معنی یہ ہوں گے مسلمانوں کی یہ تمام محنتیں جو بغداد ، بخارا ، غزنی ، قاہرہ

دہلی کے مرکزوں کو با اقتدار اور شاندار بنانے میں صرف ہوئیں، سب بے کار تھیں۔ اور یہ سارے کے سارے مرکز اسلامی اجتماع کے حق میں دہلی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

بد قسمتی سے آج ہم اپنے عرب بھائیوں کو اس غلط فہمی میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ لیکن اس معاملے میں ہمارا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے ہم نے اسلام کی اساسی حکمت کو بین الاقوامی قرار دیا ہے، اور ہم قرآن عظیم کو انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت کا حامل سمجھتے ہیں، اس وقت سے ہم اس نتیجے پہ پہنچے ہیں کہ جو جماعت یا گروہ بھی قرآن کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے میں کوشاں ہو، خواہ وہ عربوں میں سے ہو، یا عجم میں سے۔ وہ سب کے سب ایک ہی درجہ پہ سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ اسی بنا پہ ہمارے نزدیک قرآن کے مقاصد کو پورا کرنے والے عرب اور پھر ان کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آجاتے ہیں۔ اور جس طرح ہم قریش میں کسی خاص خاندان کا امتیاز نہیں مانتے، اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ اور ان کی قومی برتری یا شخصی بڑائی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ بے شک عرب اسلام کی اجتماعی تحریک کے امام ہیں اور انہوں نے سب سے پہلے اسلام کے اصولوں پر ایک اجتماع کی تشکیل کی۔ اس لحاظ سے وہ تمام انسانی نسلوں کے لیے قیامت تک قرآن کی اجتماعی زندگی کا ایک نمونہ ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب عربوں کی مرکزی قوت کمزور ہو گئی، اور ان کا اقتدار باقی نہ رہا۔ تو خدانخواستہ اسلام بھی ختم ہو گیا۔ ہمارے نزدیک امیر المومنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ، کی فتوحات اور قسطنطنیہ پر ان کے حملے کی جس قدر عزت و منزلت ہے ،

سلطان محمود غزنوی کی کشور کشائیوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔ ہمارے ذہن سے عربی اور عجمی فرق کس طرح کلیتہً زائل ہو گیا ہے، یہ چیز اس کا ایک نمونہ سمجھئے۔

○ شاہ ولی اللہ صاحب "تفہیمات الٰہیہ" صفحہ ۲۴۶ میں لکھتے ہیں:۔

کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ سلطان محمود غزنوی کا زائچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زائچہ سے پوری مشابہت رکھتا تھا۔ شاہ صاحب کے الفاظ ملاحظہ ہوں: "در کتب تاریخ یافتہ می شود کہ زائچہ سلطان محمود غزنوی با زائچہ طالع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشابہت تمام داشت از جہت مواضع کواکب سیارہ و مناظرات آنہا و قِران علویین و مسعودیت شمس و مریخ و مانند آں۔ پس فتوح و مجاہدات عظیمہ از سلطان محمود بظہور رسید۔"

باب ششم

علم فقہ

اساسی قانون۔ تفصیلی نظام

انقلابی تحریکوں میں ایک تو اساسی قانون ہوتا ہے، جو کبھی نہیں بدلتا۔ اس اساسی قانون کو عملی زندگی میں نافذ کرنے کے لیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ایک مرکزی کمیٹی بنتی ہے۔ یہ مرکزی کمیٹی اپنی قوم کی طبعی خصوصیات کے مطابق ایک تفصیلی نظام مرتب کرتی ہے، جسے اس اساسی قانون کے ضمنی قواعد یا "بائی لاز" کہنا چاہیئے۔ اساسی قانون اوّل درجے کی چیز ہے۔ اور یہ تفصیلی نظام دوسرے درجہ پہ ہوتا ہے۔

اسلام کی انقلابی تحریک کا پہلا مرکز حجاز تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہٗ خلافت کو عراق لے گئے۔ لیکن اسلامی مرکزیت بدستور مدینہ میں رہی۔ بنوُامیہ نے دمشق کو پایۂ تخت بنایا مگر اسلام کی اجتماعیت کا مرکز مدینہ منورہ ہی رہا۔ عبّاسیوں نے زمامِ خلافت سنبھالی اور منصور نے اپنا نیا دارالخلافہ بنایا تو سیاسی مرکزیت کے

ساتھ ساتھ اسلام کی علمی مرکزیت بھی بغداد میں منتقل ہوگئی۔ بغداد میں سلطنت کے کاروبار میں نومسلم ایرانی عباسی عربوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے۔ چنانچہ بنی عباس میں سے خلفاء بنتے اور ایرانیوں میں سے وزیر ہوتے۔ یہ ایرانی وزیر جب اپنی ایرانیت میں ایک حد سے آگے بڑھ جاتے تو عباسی خلفاء ان کو قتل کرا دیتے تھے۔ چنانچہ منصور کے ہاتھوں ابومسلم خراسانی قتل ہوا۔ خلیفہ مہدی نے ابو عبیداللہ اور ابو عبداللہ کو موت کے گھاٹ اتارا۔ ہارون الرشید نے برامکہ کے تمام خاندان کو نیست و نابود کر دیا۔ مامون جو خود اپنے وزیر فضل بن سہل کا تربیت یافتہ تھا اس نے اپنے اس "ذوالریاستین" وزیر فضل بن سہل کو بھی نہ چھوڑا اور اسے اُس کو بھی قتل کرانا ہی پڑا۔ اس کے بعد خلفاء ہی کمزور ہو گئے اور معتصم کے بعد واثق اور واثق کے بعد متوکل مسندِ خلافت پر آیا تو اقتدارِ سلطنت بہت حد تک ایرانی وزیروں اور ایرانی سرداروں کے ہاتھ چلا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ گو عباسیوں نے شروع شروع میں ایرانیوں کو نہایت سختی سے آگے بڑھنے سے روکا تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ایرانی حکمرانی کے آداب سیکھنے گئے اور ایک وقت آیا کہ عباسی خلفاء ایرانی وزیروں اور ایرانی قائدوں کے اشاروں پر چلنے پر مجبور ہو گئے۔

یہاں ہم اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایران اور خراسان یعنی ترکستان کے درمیان کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ ایرانی اور ترک دونوں ایک ہی قوم کے شعبے ہیں۔ عام طور پر معتصم سے پہلے جو وزراء تھے، انہیں ایرانی کہا جاتا ہے۔ اور معتصم کے بعد عباسی خلافت پر جن کا غلبہ ہوا، انہیں تُرک کا نام دیا گیا ہے۔ ہم ایرانی اور ترک کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک معتصم سے پہلے اور معتصم کے بعد کا ایک ہی دور ہے۔ اور اسے ہم ایرانی دور کہتے ہیں۔ ہوتا یہ تھا کہ وسط ایشیا کے

ترک غلام ایرانی تہذیب کے تحت تعلیم پاتے۔ اسی تہذیب و تمدن میں رنگے جاتے۔ اور اس کے بعد وہ کاروبار حکومت سنبھالتے تھے۔ سلطان محمود غزنوی کو دیکھیے۔ وہ نسلاً ترک ہے۔ مگر اس کے کاروبار میں ایرانیت کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ اسی طرح ہندوستان میں جس قدر سلاطین ہوئے وہ عموماً ترکی نسل سے تھے۔ مگر ان کی زبان، ان کا تمدن، ان کی تہذیب اور فکر و فلسفہ سارے کا سارا ایرانی تھا۔ چنانچہ ہم ان سب کو ایرانی ہی مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے میں ان ترک خاندانوں میں سے کوئی بھی حکومت کے کسی منصب پہ نہیں پہنچ سکا، جب تک اس نے ایرانی تہذیب حاصل نہیں کی۔

تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کے پیش نظر ایرانیوں اور ترکوں کو ایک سمجھنے کا خیال دراصل ہمارے اسی اجتماعی فکر کا نتیجہ ہے، جس کے ماتحت ہم نے قریش کے مختلف خاندانوں میں آپس کی تمیز روا نہیں رکھی۔ اور پھر قریش اور دوسرے عربوں کو بھی ایک سمجھا ہے۔ اسی طرح ہم ایرانیت کو بھی ایک مانتے ہیں۔ اور تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کی رُو سے ہم ایرانیوں اور ترکوں کو بھی دو الگ الگ قومیں نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جس طرح سورۂ "جمعہ" کی آیت میں "اُمیین" کا مصداق عرب اور عربیت ہے۔ اسی طرح "وآخرین منھم" سے ہم ایران اور ایرانیت مراد لیتے ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں ہماری نگاہ میں ایرانی اشخاص کی کوئی زیادہ قدر و قیمت نہیں۔ ایرانیت سے دراصل ہماری مراد یہاں ایرانی تہذیب سے ہے، جسے اس زمانے میں وسط ایشیا سے آنے والے ترکوں نے بھی اپنا لیا تھا۔ اور وہ ترک ہوتے ہوئے ایرانی التہذیب بن گئے تھے۔

حجازی اور عراقی فقہ

قرآن جیسا کہ ایک سے زیادہ بار ہم لکھ آئے ہیں، اسلام کی اجتماعی تحریک کا اساسی قانون ہے۔ یہ اساسی قانون غیر متبدل ہے۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں اس قانون کی بنیادوں پر عربی ذہنیت کے مطابق ایک تفصیلی نظام بنا۔ اس کو ہم حجازی فقہ کہتے ہیں۔ موجودہ اصطلاحات کی رُو سے آپ فقہ کا ترجمہ "بائی لاز" کر لیجئے۔ یہ حجازی فقہ خلافت راشدہ کے دور انقلاب تک کی پیداوار ہے۔ بعد میں اسی حجازی فقہ کو امام مالک نے مؤطا میں مرتب کیا ہے۔

اسلام کی مرکزی طاقت مامون کے عہد سے ایرانیوں کے ہاتھ میں آئی تو فقہا کو اس امر کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ قرآن کے اساسی قانون کے ساتھ ساتھ عربی "بائی لاز" کے علاوہ ایرانی "بائی لاز" بھی بنائے جائیں۔ اس طرح اسلامی فقہ کا عراقی اسکول معرض وجود میں آیا۔ فقہ کے اس اسکول کی ابتدا یوں ہوئی کہ خلافت راشدہ کے عہد میں صحابہ کرام کا ایک گروہ جن کا شمار فقہا میں ہوتا تھا، خلیفہ کے ساتھ بطور مشیر رہا کرتا تھا۔ جب عراق فتح ہوا اور اس میں ایک مرکزی شہر آباد کرنے کی ضرورت پڑی۔ اور اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کو عراق میں اسلامی قانون مرتب کرنے کی فکر بھی لاحق ہوئی تو آپ نے اپنے مشیروں میں سے عبداللہ بن مسعود کو بطور استاد اور معلّم عراق بھیجا۔ بعد میں عراق میں جو فقہ تیار ہوئی، وہ ان فقہاء کی محنتوں کا نتیجہ تھی، جنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی صحبت میں تربیت پائی تھی۔

اس ضمن میں حافظ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الاستیعاب" میں یہ روایت

نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عبداللہ بن مسعود کو عمار بن یاسر کے ساتھ کوفے بھیجا۔ اور کوفہ والوں کو لکھا کہ میں عمار بن یاسر کو امیر اور عبداللہ بن مسعود کو معلّم اور وزیر بناکر آپ لوگوں کے پاس بھیج رہا ہوں۔ یہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معزز صحابہ میں سے ہیں۔ اور دونوں کے دونوں جنگ بدر کے شرکار میں سے ہیں۔ تمہیں چاہیئے کہ ان دونوں کی پیروی کرو۔ اور ان کی بات سنو۔ میری خواہش تو یہ تھی کہ عبداللہ بن مسعود کو اپنے سے جُدا نہ کروں۔ لیکن میں نے تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر مقدم جانا۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ بیٹھے ہوئے تھے کہ عبداللہ بن مسعود تشریف لائے۔ حضرت عمرؓ نے آپ کو آتے دیکھا تو فرمایا، "مجسّم فقہ" آرہے ہیں۔ ابن مسعود کا قول ہے کہ میں ان سے کتاب اللہ کا علم تو زیادہ رکھتا ہوں۔ لیکن ان سے بہتر نہیں ہوں۔

عراق کے فقہاء حضرت عبداللہ بن مسعود کے علم کے وارث بنے۔ اور جس طرح امام مالک نے اہلِ مدینہ کے فقہاء کا علم مؤطا میں منضبط کر دیا، اسی طرح امام ابو حنیفہ کے ذریعہ اہلِ عراق کی فقہ محفوظ ہو گئی۔ نیز امام ابو حنیفہ نے اپنے شاگردوں کی ایک ایسی جماعت تیار کی جو آگے چل کر نئی نئی پیدا ہونے والی حکومتوں کے لیے ان کی قانونی ضروریات کو پورا کر سکے۔

حسنِ اتفاق سے خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں امام ابو حنیفہ کے دو شاگردوں کو سلطنت کا قانون مرتّب کرنے اور اس کے نفاذ کی ذمہ داری سپرد کی گئی۔ امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد امام ابو یوسفؒ تو قاضی القضاۃ مقرر ہوئے اور امام محمد نے فقہاء کی تعلیم اور تربیّت اپنے ذمہ لی۔ اس عہد میں عراقی فقہ نے

---

۵ استیعاب صفحہ ۳۲۱/۲ وصفحہ ۳۲۲/۲۔ حلیۃ الاولیاء لابی نعیم صفحہ ۱۲۹/۱۔ ازالۃ الخفاء ج ۲

اتنی ترقی کی۔ اور امام ابو حنیفہ کے شاگردوں کی تعلیم اور صحبت سے اتنے اچھے اچھے فقہا پیدا ہوئے کہ بغداد کے بعد جب بخارا ایرانی مسلمانوں کا مرکز بنا اور بخارا کے بعد غزنی، لاہور اور آخر میں دہلی کا مرکز وجود میں آیا تو عراقی فقہ اپنی وسعت فکر اور اس کے فقہاء اپنی علمی استعداد کی بنا پر ان نئی نئی سلطنتوں کے لیے اسلامی "بائی لاز" بنانے میں برابر پورے اُترتے رہے اور اسلامی قانون کا پایہ اتنا بلند رہا کہ مسلمان سلاطین کو دوسری اقوام سے اپنا عدالتی قانون منوانے میں ذرا بھی دقت پیش نہ آئی۔

الغرض اسلام کی اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز مدینہ تھا۔ بعد میں دوسرا مرکز بغداد بنا۔ مدینہ کا مرکز خالص عربی تھا۔ لیکن بغداد کے رہنے والے جو تمدن رکھتے تھے، وہ عربی اور ایرانی دونوں تمدنوں کا مجموعہ تھا۔ بغداد میں جس طرح عربی بولی جاتی تھی، اسی طرح فارسی بھی مستعمل تھی۔ بغداد جب تاتاریوں کے ہاتھ سے تباہ ہوا تو عربی بولنے والی قوموں نے قاہرہ کی طرف رُخ کیا۔ اور فارسی بولنے والی قوموں کا مرکز دہلی بنا۔ بے شک بغداد کے مرکز میں ایرانیت اور عجمیت موجود تھی۔ لیکن ایرانیت نے جس شکل میں دہلی کے مرکز میں جنم لیا، اس میں اور بغداد کے ایرانی تمدن میں زمین وآسمان کا فرق تھا۔ بات یہ تھی کہ بغداد سے براہ راست اسلامی حکومت دہلی نہیں پہنچی۔ بلکہ اسے راستہ میں بخارا اور غزنی کے مرکزوں سے گزرنا پڑا۔ چنانچہ بغداد کے بعد بخارا میں جو تمدن بنا، اس میں اور بغداد کے تمدن میں اتنا فرق تھا جتنا کہ دونوں شہروں کے رہنے والوں کی تہذیب میں فرق ہوگا۔ اسی طرح بخارا اور غزنی کے تمدنوں میں بھی فرق پیدا ہوا۔ اس کے بعد کہیں لاہور اور دہلی کا نمبر آتا ہے۔ ظاہر ہے دہلی میں آکر بغداد کے تمدن کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہوگی۔ دہلی کی فضا اور تھی اور پھر

یہاں کے رہنے والے بھی غزنی، بخارا اور بغداد سے الگ طبائع اور جُدا قومیتوں کے مالک تھے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کی اجتماعی تحریک کا ایک مستقل مرکز دہلی بھی تھا۔ اور اس مرکز میں اسلام کی ایک مستقل فقہ بھی نمو پذیر ہوئی۔ بد قسمتی سے دہلی کی اس اجتماعی زبان اور اس کے علمی مرکز کی تاریخ دوسرے اسلامی ممالک کے لوگ زیادہ نہ جان سکے۔ کیونکہ یہ عربی کے بجائے فارسی زبان میں مدون تھی اور دہلی کا مرکز اسلامی ممالک کے مراکز سے نسبتاً دور تھا۔

ہندوستان میں تدوینِ فقہ

مسلمان ہندوستان آئے تو انہوں نے یہاں اپنے سیاسی مرکز کے ساتھ ساتھ اپنا علمی مرکز بھی بنایا۔ اس علمی مرکز میں دو دفعہ تجدید کی کوشش ہوئی۔ پہلی دفعہ تغلقوں کے عہد میں فقہ میں کتاب "فتاویٰ تاتار خانیہ" مرتب کی گئی۔ یہ دراصل اسلامی فقہ کو جو بخارا سے یہاں پہنچی تھی، ہندوستان کے حالات کے ساتھ مطابق کرنے کی سعی تھی۔ "فتاویٰ تاتار خانیہ" کے مؤلف مولانا عالم بن علا اندرپتی دہلوی متوفی ۷۸۶ھ ہیں۔ آپ نے یہ کتاب امیر کبیر تاتار خاں کے نام پر لکھی تھی۔ دوسری دفعہ اورنگ زیب عالمگیر نے خود اپنی نگرانی میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے ہندوستان میں اسلامی فقہ کو مدون کرایا۔ اور اپنی تمام قلمرو میں اس پر عمل کرنا واجب قرار دیا۔ عالمگیر کے بعد نادر شاہ کے حملے یعنی ۱۱۵۲-۱۱۵۱ھ تک یہ قانون ہندوستان میں نافذ رہا۔

یہ ہے پس منظر فقہ حنفی کا بالعموم اور ہندوستان میں حنفی فقہ کا بالخصوص۔ اب ہم شاہ ولی اللہ کے عہد پہ آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی فقہ میں

کیا تجدید کی۔ اب اس کی تفصیلات سنیے۔

شاہ صاحب نے فقہ اپنے والد شاہ عبدالرحیم سے پڑھی تھی۔ اور شاہ عبدالرحیم فتاویٰ عالمگیری کے مصنفین میں سے ایک تھے۔ اسلامی ہندوستان کی علمی تاریخ میں عالمگیری دور کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں ہندوستان میں بڑے بڑے عالم پیدا ہوئے۔ چنانچہ ہمارے اس زمانے میں جس قدر بھی مشہور اور مرکزی علمی تحریکیں ہیں، ان سب کے شروع کرنے والے ایسے علماء ہیں جو عالمگیری دور کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے ایک تو شاہ عبدالرحیم ہیں، جن سے تحریک ولی اللہی کی ابتدا ہوئی۔ ان کے علاوہ شیخ محب اللہ متوفی ۱۱۱۹ھ ہیں، جن کی اصول اور معقول پر کتابیں ہمارے یہاں اب تک رائج ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ہندوستانی علم اور اس کا طریقۂ تعلیم دوسرے اسلامی ملکوں میں متعارف ہوا۔ شیخ محب اللہ عالمگیری دور کے نامور فاضل تھے۔ عالمگیر کے بیٹے شاہ عالم نے موصوف کو تمام سلطنت کی صدارت سپرد کی اور انہیں "فاضل خاں" کا خطاب عطا کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی فکری تربیت اور ان کی علمی اساس میں ہم اُن کے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کو اصل مانتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم صاحب نے خود اپنے نامور صاحبزادے کو تعلیم دی تھی۔ چنانچہ انہوں نے شاہ ولی اللہ کو قرآن کا ترجمہ تفسیروں سے الگ کر کے پڑھایا۔ اور اس طرح قرآن کا اصل متن ان کے لیے قابل توجہ بنایا۔ پھر آپ نے وحدت الوجود کے مسئلے کو صحیح طریقے پر حل کیا۔ اور اُسے اپنے صاحبزادے کے ذہن نشین کیا۔ نیز شاہ عبدالرحیم ہی نے حکمتِ عملی کو اسلامی علوم میں ایک باوقار اور اہم مقام دیا۔ اور اپنے صاحبزادے شاہ ولی اللہ کو اس کی خاص طور سے تلقین کی۔ الغرض یہ تین چیزیں۔ یعنی قرآن

کے متن کو اصل جاننا۔ وحدت الوجود کا صحیح حل اور اسلامی علوم میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت۔ شاہ ولی اللہ کے علوم میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں اور یہ تینوں کی تینوں شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا نتیجہ ہیں۔ اس بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کے تمام کمالات کو عالمگیری دور ہی کا ایک اثر مانتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب اپنے والد کی وفات کے بعد بارہ سال تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ چنانچہ جو کچھ انہوں نے اپنے والد سے سیکھا تھا، اس طرح تعلیم و تدریس کے ذریعہ ان کے دماغ میں وہ پوری طرح راسخ ہو گیا۔ اس کے بعد شاہ صاحب حجاز پہنچے اور شیخ ابراہیم کردی کے شاگردوں میں سے شیخ ابو طاہر مدنی اور شیخ حسن بن علی عجیمی⁰ متوفی ۱۱۱۳ھ کے شاگردوں میں سے شیخ تاج الدین حنفی کی صحبتوں سے مستفید ہوئے۔ شیخ ابو طاہر شافعی تھے اور شیخ تاج الدین حنفی۔ حجاز میں ان مشائخ کے ساتھ رہنے کا اسے ایک نتیجہ سمجھئے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی اور شافعی فقہ کو ایک درجہ پر مانا۔

حجازی فقہ کو، جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، امام مالک نے مؤطا میں مدون کیا۔ اور عراقی فقہ امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ مشرق کی اسلامی سلطنتوں کا قانون بنی۔ امام شافعی امام مالک کے شاگرد ہیں۔ آپ کی کوششوں سے حجازی فقہ میں توسیع و ترقی ہوئی۔ اور وہ شافعی فقہ کے نام سے عراق کی حنفی کے مدمقابل بن گئی۔ امام شافعی کی فقہ کی کیا خصوصیات ہیں؟ اس موقع پر ہم ان سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مگر یہاں صرف اتنا بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب حجاز تشریف لے گئے تو آپ نے دیکھا کہ بڑے بڑے صوفیہ اور محدثین شافعی ہیں۔ دوسری طرف آپ یہ بھی جانتے تھے کہ سلاطین دہلی کی طرح عثمانی سلاطین

۵،٥ ان کے حالات کے لیے دیکھئے ابجد العلوم صفحہ ۸۴۶/۲ اور انفاس العارفین۔

بھی حنفی ہیں۔ اِن حالات میں اُن جیسے عالم کی طبیعت والے کے لیے یہ کس طرح گوارا ہو سکتا تھا کہ وہ شافعی اور حنفی مذاہب فقہ کے اختلافات میں پڑتے۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوششوں کو اپنا موضوع بناتے۔ یہ اسباب تھے، جن کی بنا پر لامحالہ انہیں دونوں مذاہب فقہ میں مابہ الاختلاف چیزوں کے بجائے مابہ الاشتراک امور کو تلاش کرنا پڑا۔ چنانچہ آپ نے دونوں مذاہب کے اختلاف اور تضاد کے مقابلے میں دونوں کے توافق پر زیادہ زور دیا۔

بات یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اسلام ایک بین الاقوامی اجتماعی تحریک ہے۔ اس میں جس طرح عربوں کو ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، اسی طرح عجم بھی اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب کی رائے میں ہر دو نے اپنے اپنے دور میں اسلامی اجتماع کو بنایا، بڑھایا اور ترقی دی۔ یہ تو دونوں قوموں کی سیاسی سرگرمیوں کا ذکر ہوا۔ علمی اعتبار سے بھی عرب اور عجم دونوں نے اسلامی فقہ کو پروان چڑھایا۔ عجم نے فقہ حنفی پیدا کی۔ اور یہ اُن کے مذاق اور طبائع کے عین مطابق تھی۔ اور عربوں نے بالعموم فقہ شافعی کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ ان کے مزاج کے موافق تھی۔

غرضیکہ جس طرح عرب اور عجم دونوں قوموں نے مل کر اسلامی سیاست اور اس کے اجتماع کو ترقی دی، اسی طرح عربی اور عجمی ذہنیتوں، اور دونوں کی علمی استعدادوں اور فکری میلانات نے اسلامی فقہ کو عروج پر پہنچایا۔ اس ضمن میں شاہ صاحب کا تجدیدی کارنامہ یہ ہے کہ وہ فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں توافق پیدا کرتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ ہر دو کو امام مالک کی مؤطا سے مستنبط مانتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں ایک امر مشترک ہے اور وہ امام مالک کی مؤطا ہے۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے

کہ وہ اہلِ حجاز میں سے مدینہ والوں کی روایات کو مقدم جانتے ہیں، گو انہوں نے ابتدا میں اہلِ مکہ سے پڑھا تھا۔ لیکن بعد میں وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے ان کی کتاب مؤطا پڑھ کر اپنی فقہ کی تدوین کی۔ اور اس میں حسب مناسب ترمیم بھی کی۔

عراقی علماء میں سے امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد امام محمدؒ ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے عراق میں فقہ کی تحصیل کی۔ اس کے بعد وہ مدینہ گئے اور وہاں امام مالک سے مؤطا پڑھی اور اس کی مدد سے عراقی فقہ میں مناسب ترمیمیں کیں۔ بے شک آگے چل کر فقہ حنفی اور فقہ شافعی دو مقابل کے فقہی مسلک بن گئے۔ لیکن جہاں تک دونوں کی اصل کا سوال ہے، دونوں میں امام مالک کی مؤطا بطور امرِ مشترک کے تھی۔ شاہ صاحب نے یہ کیا کہ بجائے اس کے کہ بعد میں ان دونوں میں جو اختلافات پیدا ہوئے، ان پہ زور دیتے، آپ نے ان کے اس امرِ مشترک کو واضح کیا۔ شاہ صاحب کی اس کوشش کا قدرتاً یہ عملی نتیجہ نکلنا چاہیئے کہ حنفی اور شافعی کی مخاصمت ختم ہو جائے۔ اور فقہی بنا پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں میں جو دھڑا بندی چلی آتی تھی، وہ نہ رہے۔

شافعی اور حنفی فقہ میں تو شاہ صاحب نے اس طرح توافق پیدا کیا۔ اس کے علاوہ حجاز میں آپ کو احادیث کی اسناد کی تحقیق کا بھی موقع ملا۔ اور اس میں انہوں نے تفقہ بھی پیدا کیا۔ علم حدیث میں اس طرح مہارت پیدا کرنے کے بعد آپ اس نتیجے پہ پہنچے کہ حدیث کی پانچ صحیح کتابوں کی اصل بھی درحقیقت امام مالک کی مؤطا ہی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سُنن ترمذی، ابو داؤد اور نسائی، یہ سب کے سب موطا کی متابعات اور اس کی شواہد مہیا کرنے والی کتابیں ہیں۔ شاہ صاحب کے اس اصول اور طریقۂ تفقہ کی مدد سے ہم آج بھی صحیح احادیث کو اپنے اجتہاد سے صحیح ثابت کر سکتے ہیں۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق اور تجدید علم فقہ میں نیز علم حدیث میں۔
ہمارے فقہا نے عام طور پر مجتہد کے دو درجے قرار دیئے ہیں۔ ایک مجتہد مستقل اور مجتہد مستقل کے ساتھ وہ دوسرے درجہ پر مجتہد منتسب کو مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مجتہد مستقل تو ایک زمانے سے پیدا ہونے بند ہو گئے ہیں۔ لیکن مجتہد منتسب ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہ کی تجدید اور تحقیق ہوتی رہتی ہے۔ شاہ صاحب نے فقہ کی طرح علم حدیث میں بھی محدثین کو مجتہد مستقل کا درجہ دیا ہے، اور اپنی تحقیقات سے یہ بات ممکن بنا دی ہے کہ اب حدیث میں بھی مجتہد منتسب پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ صحاح ستہ میں مؤطا کو مقدم مانا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے اتباع میں جو بھی حدیث کے محقق پیدا ہوں گے، وہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابو داؤد اور ترمذی میں سے خود صحیح حدیثیں نکالنے پر قادر ہو سکیں گے۔ وہ مذکورہ بالا کتب حدیث کو اس لیے صحیح نہیں مانیں گے کہ ان کے مصنف بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ وہ اس معاملے میں شاہ صاحب کے طریقے پر خود اپنی ذاتی تحقیق اور اجتہاد سے کام لیں گے۔ اور ائمہ حدیث کے معیار صحت کو پرکھ کر خود جان لیں گے کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا نہیں۔

الغرض علم فقہ اور علم حدیث میں شاہ صاحب کی تمام بحث ونظر کا حاصل یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے جو حدیثیں صحیح ہیں، ان کے مطابق جو فقہی عالم فتویٰ دیتا ہے، اس کو ہر حال میں ترجیح دینی چاہیئے۔ خواہ وہ عالم شافعی ہو یا حنفی فقہ کا ماننے والا۔ شاہ صاحب کی فقہی تجدید کا یہ پہلا درجہ ہے، اور اُسے آپ کے سفر حجاز اور وہاں کے قیام اور مطالعہ کا ثمرہ سمجھنا چاہیئے۔ حجاز میں رہنے اور وہاں بڑے بڑے محدثین اور صوفیہ کو شافعی فقہ کا پابند دیکھنے کے بعد عام

علماء کی طرح شاہ صاحب کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتے تھے کہ فقط فقہ حنفی تمام مسلمانوں کو ایک نقطہ پر جمع کر سکتی ہے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ عربی بولنے والے ممالک عموماً شافعی اور مالکی مذہب رکھتے ہیں اور خاص طور پر وہ لوگ جو سلطنت عثمانیہ کے مرکز سے بہت دور ہیں، حنفی فقہ کو بہت کم جانتے ہیں۔ یہ اسباب تھے جن کی بنا پر شاہ صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ حنفی اور شافعی فقہ کا مساوی درجہ تسلیم کیا جائے۔ نیز مؤطا کو اصل مان کر کتب احادیث میں سے جو معروف اور مشہور روائتیں ہیں، یا جن پر بالعموم عمل ہوتا ہے، ان کا انتخاب کر لیا جائے۔ اور اس ضمن میں شواذ اور غریب حدیثوں کو چھوڑ دیا جائے۔ اب اگر اس طرح کی کسی مشہور حدیث کے مطابق فقہ حنفی کی کوئی روایت ہے تو اس کو ترجیح دی جائے۔ اور اگر شافعی روایت ہے تو اس کو راجح مانا جائے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس تطبیق اور توافق کے بعد ایسی فقہ کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مرکز میں نافذ کیا جائے تو سب مسلمانوں کا فقہ کے معاملے میں ایک نقطہ پر جمع ہو جانا آسان ہو جاتا ہے۔

حنفی فقہ کی طرف رجوع

شروع میں شاہ صاحب ایک طرف فقہ اور حدیث میں توافق اور دوسری طرف حنفی اور شافعی فقہوں میں یوں مطابقت دینے کا خیال رکھتے تھے۔ اور ان کو امید تھی کہ حجاز میں اس فکر کو عملی جامہ پہنایا جا سکتا ہے۔ پھر وہاں سے تمام دنیائے اسلام بھی اس کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو جائے گی۔ اور اس طرح یہ نزاع ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا۔ مگر حجاز پہنچ کر آپ نے وہاں کے حالات کا مطالعہ کیا تو آپ کی رائے بدل گئی۔ چنانچہ "تفہیمات الٰہیہ" میں اس طرف

اشارہ موجود ہے۔

امام ولی اللہ کو حجاز جانے سے پہلے ہندوستان میں ہی یہ الہام ہوا تھا کہ آپ کو مہدویت (اس سے ان کی مراد مصطفویت ہے) کا درجہ دیا گیا ہے مصطفویت نبوت کے بعد سب سے بڑا درجہ ہے۔ شاہ صاحب کے اس الہام کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ موجودہ نظام کو درہم برہم کر دیا جائے۔ یعنی محمد شاہ کے زمانے کی بوسیدہ سیاست کا قلع قمع کر کے از سر نو حکومت کو استوار کیا جائے مگر شاہ صاحب نے اس الہام کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اور آپ کو یہ خیال ہوا کہ اس الہام کا مقصد حجاز کے مرکز میں پورا ہو گا۔ چنانچہ وہ حجاز تشریف لے گئے۔ حالانکہ الہام کا تعلق ہندوستان سے تھا۔ حجاز جاکر دیکھا تو وہاں کچھ بھی نہ تھا۔ آپ وہاں سے ہندوستان واپس آگئے۔

حجاز سے دہلی واپس آگئے اور دہلی ہی کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ دھلی کے مرکز میں فقہ شافعی کی مطلقاً ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ہندوستان میں جب سے اسلامی حکومت قائم ہے، یہاں فقہ حنفی ہی کا رواج ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم ہندوستان میں فقہ حنفی کو خاص طور پر ضروری اور واجب مانتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان بالعموم حنفی فقہ کے سوا کسی اور فقہ کو سرے سے جانتے ہی نہیں۔ گو ایران کے اثر سے یہاں شیعیت بھی آئی۔ لیکن شیعیت کا سوال ہی دوسرا ہے۔ اور یہاں ہمیں اس سے سر دست بحث بھی نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت حنفی فقہ کی پابند ہے۔ اور وہ یوں کہ ہندوستان میں اسلام آیا تو یہاں کے ایک بڑے حصے نے شروع میں

---

٥ تفہیمات الٰہیہ صفحہ ۱۲/۲

ایک اجنبی چیز سمجھا۔ مگر ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب یہاں کے رہنے والوں اور مسلمانوں میں آپس میں میل ملاپ بڑھا۔ یہاں بڑی بڑی اسلامی سلطنتیں قائم ہوئیں اور صوفیہ اور حکما نے اسلام کی تعلیم اور اشاعت میں کوششیں کیں تو پھر جاکر ہندوستانیوں نے اسلام کو اپنی چیز سمجھا اور ان کے ایک حصّے نے اسے اپنا لیا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمانوں کے دل و دماغ میں اسلام فقہ حنفی کی صورت میں جاگزیں ہوا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک حنفیت ایک طرح سے ہندوستانی مسلمانوں کا قومی مذہب بن گیا ہے۔ اب اگر یہاں کوئی مُصلح اور مجدّد پیدا ہوگا، تو اُسے اپنے اصلاحی اور تجدیدی کام میں حتّی الوسع حنفی فقہ کی رعایت کرنا ہوگی۔ اور فرض کیا کہ اگر وہ اس کی پرواہ نہیں کرتا تو وہ کبھی اس سرزمین میں کام نہیں کر سکے گا۔

علاوہ ازیں ہندوستان میں حنفی فقہ اس قدر وسعت اور ترقی حاصل کر چکی ہے کہ کسی صاحبِ تحقیق عالم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ حنفی فقہ سے باہر جانے پر مجبور ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس نکتے کو بڑی وضاحت سے اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں بیان کیا ہے۔ وہ بار بار اس امر کی صراحت کرتے ہیں کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اپنے ملک کے عوام کی فقہی مسلک میں مخالفت نہ کروں۔ اسی بنا پر ہم ایسے لوگوں کو جو شاہ صاحب سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ حنفی بننا نہیں چاہتے، ہندوستان کی اسلامی اجتماعیت سے خارج مانتے ہیں۔ ہمارے نزدیک انہیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اہلِ ملک کے عام فقہی مسلک کی مخالفت بھی کریں اور ان کے قومی معاملات میں دخیل بھی ہوں۔ اپنے اس دعوے میں شاہ صاحب کی یہ سند ہمارے لیے حجّت ہے۔

"فیوض الحرمین" میں ایک مقام پر لکھتے ہیں۔ "بعد ازاں میرے دل میں یہ بات

ڈالی گئی کہ خدا تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تمہارے ذریعہ امت مرحومہ کے شیرازے کو جمع کرے۔ اس لیے تمہارے لیے ضروری ہے کہ کہیں اس قول کے مصداق نہ بن جاؤ کہ صدّیق اس وقت تک صدیق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ہزار صدیق زندیق نہ کہیں۔ پس تمہیں چاہیئے کہ اپنی قوم کی فروعات میں مخالفت نہ کرو کیونکہ یہ بات خدا تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہے۔"

حنفی فقہ کو ضروری نہ ماننے والے ہندوستانی علماء کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ عالم ہیں جو یوں تو شاہ صاحب کے اتباع میں سے ہیں۔ لیکن تحقیق اور مطالعہ کے بعد ان کو حنفی مذہب پر پورا اعتماد نہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے تو شافعی مذہب اختیار کر لیا اور بعض حنبلی فقہ کے پیرو بن گئے۔ اس قسم کے علماء کی چند نظیریں شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسحاق کے شاگردوں میں ملتی ہیں۔ ہم اس خیال کے علماء کو ہندوستان کے اسلامی اجتماع میں داخل مانتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک انہیں حنفی فقہ سے فی نفسہٖ کوئی مخاصمت نہیں۔ اور اس امر سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فقہ کے یہ چاروں مذہب اسلام ہی کے شارح ہیں۔ بے شک ہم ہندوستان میں حنفیت کو ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صدہا سال سے ہندوستانی مسلمان اسلام کو حنفی فقہ کی صورت میں دیکھتے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ یہ چیز مصلحت اور ضرورت کے خلاف ہے کہ کوئی عالم جو عوام مسلمانوں میں کام کرنا چاہتا ہے، فقہ حنفی کو چھوڑ دے۔ دراں حالیکہ یہ فقہ بھی اسلام کی اسی طرح شارح ہے جیسا کہ اور فقہی مذاہب ہیں۔ لیکن اسلام کے مرکز میں جہاں دنیا جہاں کے مسلمان جمع ہوتے ہیں اور ہر مسلمان اور ہر اسلامی ملک کی وہاں نمائندگی ہے، وہاں فقہ کے یہ چاروں مذاہب مساوی طور پر اسلام کے شارح سمجھے جائیں گے۔ نہ ایک حنفی کو وہاں ایک شافعی سے کد ہو سکتی ہے، اور نہ ایک شافعی

کو ایک حنبلی سے عناد کا امکان ہے۔

حنفی فقہ کو نہ ماننے والے ہندوستانی علماء کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ ان کو نہ تو حنفیت پر اعتماد ہے اور نہ یہ باقی کے تین مذہبوں میں سے کسی مذہب کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم اس طرز والوں کو سلسلۂ ولی اللہی کے ساتھ انتساب کی کبھی اجازت نہیں دے سکتے۔ اس خیال کے لوگوں سے شاہ صاحب نے اپنی برأت کا اعلان کیا ہے "فیوض الحرمین" میں آپ کا ارشاد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزیں مجھے فیضان ہوئیں۔ اور یہ تینوں چیزیں ایسی تھیں کہ ان کی طرف میری طبیعت کا زیادہ میلان نہ تھا بلکہ ایک حد تک میرا رجحان ان کے خلاف تھا۔ ان میں سے ایک یہ چیز تھی کہ آپ نے مجھے فقہ کے چار مذاہب کی پابندی کا حکم فرمایا اور تاکید کی کہ میں ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلوں۔ اور جہاں تک ممکن ہو، ان مذاہب میں مطابقت اور توافق پیدا کرنے کی کوشش کروں۔ لیکن اس معاملہ میں میری اپنی طبیعت کا یہ حال تھا کہ مجھے تقلید سے سراسر انکار تھا۔ اور کلیتہً یہ چیز گوارا نہ تھی۔ لیکن مجھ سے عبادت کے طور پر اس بات کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اور اگرچہ میری طبیعت کا ادھر میلان نہ تھا لیکن مجھے اسے قبول کرنا پڑا۔

"قول جمیل" میں شاہ صاحب نے اس مسئلے کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "میں راہ حق کے طلب گار کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ جاہل صوفیہ، جاہل عبادت گزاروں، متعصب فقہاء اور ظاہر الفاظ پر چلنے والے اصحاب حدیث کی صحبت سے احتراز کرے"۔ نیز آپ نے "تفہیمات" اور "عقد الجید" میں مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ اور ان کو ترک کرنے یا ان کے دائرہ سے نکلنے کی سخت ممانعت فرمائی ہے۔ ان حالات میں کیسے ممکن ہے کہ ہم ان لوگوں

کو جو اپنے مسلک میں اس امر کا التزام نہیں کرتے، ولی اللہی تحریک کے چلانے والوں میں سے مان لیں۔ ہمارے نزدیک صحیح دیوبندیت دراصل یہی ہے۔

حنفی فقہ کے ضمن میں ہندوستان کے خاص حالات کے لیے شاہ صاحب کو ایک اور چیز بھی الہام میں بتائی گئی جس کا ذکر وہ اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ فرمایا ہے کہ حنفی مذہب میں ایک مسلک ہے جو احادیث کے ان مجموعوں سے جو بخاری اور ان کے ساتھیوں نے مرتب کیے تھے، زیادہ قریب اور ان کے مطابق ہے۔ اور وہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے جس کا قول حدیث سے زیادہ قریب ہو وہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے اقوال کو زیادہ ترجیح دی جائے، جو حدیث کے عالم بھی تھے۔ پھر بہت سی چیزیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگرد اُن کے معاملے میں خاموش رہے ہوں۔ اور ان سے اس معاملے میں ایسی کوئی بات مروی نہ ہو، جس سے ان کا اس امر خاص میں انکار نکلتا ہو۔ تو ان حالات میں اگر ایسی کوئی حدیث مل جائے تو اُسے قبول کر لینا چاہیئے۔ ہمارے نزدیک یہ سب کے سب مسلک فقہ حنفی میں شامل ہیں۔"

اسی ضمن میں "فیوض الحرمین" ہی میں ہے :۔

"مجھے سُنّت یعنی حدیث اور فقہ حنفی میں تطبیق دینے کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے جس کا قول سُنّت سے قریب ہو، اُسے قبول کیا جائے۔ ان کی جو عمومی باتیں ہیں، حسبِ ضرورت ان کی تخصیص کر دی جائے۔ ان کے مقاصد کو صحیح طور پہ سمجھا جائے۔ اور سُنّت کا جو صحیح مفہوم ہے،

صرف اسی سُنّت پر اکتفا کیا جائے۔ اس سلسلہ میں نہ دُور از کار تاویل کی ضرورت ہے، اور نہ ایک حدیث کو دوسری حدیث کے ساتھ گڈ مڈ کرنا چاہیئے۔ اور نہ یہ چاہیئے کہ کسی شخص کے قول یا اجتہاد کے مقابلے میں صحیح حدیث کو چھوڑ دیا جائے۔ یہ طریقہ اگر خدا اسے مکمل کرنے کی توفیق دے تو ایک نادر اور اکسیرِ اعظم چیز ہوگا۔"

حدیث اور فقہ کے متعلق شاہ صاحب کا یہ مسلک ہے، جس کے ذریعہ آپ نے حنفی فقہ میں تجدید کرنے کی کوشش فرمائی۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ جس قدر صحیح احادیث موجود ہیں، ان کے موافق فقہائے حنفیہ میں سے کسی نہ کسی فقیہہ کا فتویٰ ضرور مل جاتا ہے۔

حافظ عبد القادر القرشی جواہر مفیئہ ص ۲۴۲ میں اور حافظ زین العابدین قاسم بن قطلوبغا، "تاج التراجم" کے قلمی نسخہ کے ص۶ میں لکھتے ہیں۔ ابن العدیم روایت کرتے ہیں کہ میں نے قاضی عسکر کو یہ کہتے سُنا کہ الکاسانی دمشق میں آئے تو وہاں کے فقہا ان سے گفتگو کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ چنانچہ چند مسائل تبادلۂ خیالات کے لیے معین کیے گئے۔ قاضی عسکر کا بیان ہے کہ جب کسی مسئلہ کا ذکر ہوتا تو الکاسانی فرماتے کہ ہمارے فلاں فقیہہ کا اس مسئلے میں یہ خیال ہے۔ چنانچہ اس طرح کوئی مسئلہ ایسا نہ رہا جس کے متعلق امام ابو حنیفہ کے ماننے والے فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول ذکر نہ کیا گیا ہو۔ دمشق کے فقہاء مطمئن ہوکر اس مجلس سے اٹھے۔ اور پھر انہیں الکاسانی سے گفت گو کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔

ظاہر ہے اس حالت میں حنفی فقہ کے کسی ماننے والے کو اس امر کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ وہ حنفی فقہ کے کسی مسئلے کو حدیث کے خلاف جان کر فقہ شافعی کی طرف توجہ کرے۔ وہ علم حدیث میں تحقیق کا ملکہ پیدا کرنے کے بعد خود

اس قابل ہو سکتا ہے کہ تصیح شدہ حدیثوں کے مطابق حنفی فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول انتخاب کرے۔ اس طرح جو بھی فقہ وہ ملنے گا، وہ اس کے نزدیک صحیح احادیث کے مطابق ہوگی۔ حنفی فقہ کے اس طرز کے شاہ عبدالعزیزؒ ایک امام ہیں۔

اس تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو حنفی اور شافعی ہر دو فقہی مذاہب میں مجتہد مانتے ہیں۔ مجتہد مستقل نہیں بلکہ مجتہد منتسب چنانچہ جب وہ اپنے آپ کو مرکزِ اسلام یعنی حجاز میں پاتے ہیں اور بالجملہ وہ تمام مسلمانوں کو اپنا مخاطب بناتے ہیں تو ان کے نزدیک حنفی اور شافعی فقہ میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا نا جائز ہے۔ لیکن جب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کرتے ہیں تو اپنے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کے طریقہ پہ فقہ حنفی کی پابندی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے وہ خاص حنفی فقہ کے مجتہد نظر آتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم کا فقہی مسلک کیا تھا، اس کا ذکر "انفاس العارفین" میں موجود ہے۔ شاہ صاحب نے خود اپنے مسلک کی اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں پوری صراحت کر دی ہے۔

شاہ عبدالعزیز

شاہ عبدالعزیزؒ ابھی نوعمر ہی تھے کہ آپ کے والد شاہ ولی اللہ صاحب وفات پا گئے۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد کے شاگردوں اور صحبت یافتوں سے تعلیم تکمل کی۔ آپ کے خُسر شیخ مولوی نورُ اللہ بڈھانوی شاہ ولی اللہ کے خواص اصحاب میں سے تھے۔ وہ فقہ حنفی کا تحقیقی طریقہ شاہ صاحب سے سیکھ چکے تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پہ اُن سے فقہ حنفی کے اس طریقے کی تحصیل کی۔ اور پھر آپ نے نہ صرف یہ کہ درس و تدریس کے ذریعہ اس

طریقہ کو عام کیا، بلکہ شاہ صاحب کے علوم کو کامیاب بنانے کے لیے ایک جماعت بھی تیار کی۔

شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں دہلی کی اسلامی حکومت سیاسی تنزل کی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اور انگریز آہستہ آہستہ سارے ہندوستان پہ قابض ہوتے جارہے تھے۔ ان کی کڑی نگاہوں کے سامنے شاہ عبدالعزیز صاحب کو اپنا کام کرنا پڑا، اس لیے ان کی مرکزی حیثیت زیادہ نمایاں نہ ہو سکی۔ اور ان کو تھوڑا سا کام کرنے کے لیے ایک لمبی مدت صرف کرنی پڑی۔ لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو یہ ماننا پڑے گا کہ شاہ عبدالعزیز اول درجے کے کامیاب علماء میں سے تھے۔ اور ان کی ہمت اور جدوجہد ہی کا نتیجہ تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نظریۂ انقلاب کو عملی شکل دینے والی ایک مرکزی جماعت پیدا ہو گئی۔ اس مرکزی جماعت کے یہ چار بڑے بڑے ارکان تھے۔ امیر شہید سید احمد بریلوی۔ صدر سعید مولانا عبدالحی دہلوی، صدر شہید مولانا محمد اسماعیل دہلوی اور صدر حمید مولانا محمد اسحاق دہلوی۔

مشائخ دیوبند

ہمارے دیوبند کے اساتذہ شاہ عبدالعزیز کے شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہم نے فقہ حنفی کا طریقۂ ولی اللہی بڑی تحقیق سے ان سے حاصل کیا تھا۔ ہندوستان چھوڑنے کے بعد ہمیں پہلے افغانستان میں اور پھر ترکی میں رہنے کا اتفاق ہوا۔ ان ملکوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ ہمیں فقہ حنفی میں اپنے مشائخ سے بہتر یہاں کوئی عالم نظر نہیں آیا۔ اس کے بعد ہم حجاز میں رہے جہاں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی سب مذاہب کے لوگ تھے، اور حنبلیوں کی تو حجاز

میں حکومت تھی۔ حجاز کی حنبلی حکومت میں عام طور پر حنفی مذہب والوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ ہم بھی حنفی تھے لیکن جب ہم نے اپنی حنفیت کا تعارف شاہ ولی اللہ صاحب کے خاص طریقے پر کرایا تو حجاز کے حنبلی علماء کے لیے ہماری حنفیت کا معاملہ وجہ پرخاش نہ رہا۔ اتفاق سے دورانِ قیام مکہ میں ہمارے حالات ایسے نہ تھے کہ ہم اپنے مسلک کی عمومی تعلیم کا انتظام کر سکتے۔ لیکن وہاں کے خواص علماء نے شاہ ولی اللہ صاحب کا فقہ اور حدیث میں تحقیق کا جو طریقہ ہے، وہ ہم سے سیکھا۔ ہمارے نزدیک شاہ صاحب کے طریقے کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہندوستان کے لوگ عام طور پہ شاہ صاحب کے طریقے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ لیکن اس کی یہ وجہ نہیں کہ انہیں اس طریقے کی علمی حیثیت سے انکار ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا سبب محض سیاسی مقابلہ ہے، جس پہ ہم یہاں اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔ وباللہ الثقہ۔

باب ہفتم

تصوّف و فلسفہ

شریعت و طریقت میں وحدت

صوفیہ عام طور پہ مسئلہ اخلاق سے تصوف کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسانی بدن میں دماغ، قلب اور جگر تین اعضاء ہیں، جنہیں علمائے طب اعضائے رئیسہ کہتے ہیں۔ اربابِ تصوف ان اعضاء کی ظاہری قوتوں کے علاوہ ان کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفۂ عقل لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس ہے۔ اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی ترتیب و تحلیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفی اہلِ قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پہ بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس سے پہلے انسانی بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا نام لطیفۂ جوارح ہے۔ چنانچہ "الطاف القدس" میں اس ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں۔

"اسلام جن احکام کے کرنے کا حکم دیتا ہے، اور عُرف عام میں ہم اسے شریعت کہتے ہیں، لطیفۂ جوارح کا تعلق اسلام کے اس حصّے سے ہے۔ لطیفۂ جوارح کو یوں سمجھئے کہ جب قلب، عقل اور نفس کی تمام تر قوتیں جوارح کی حرکت و عمل کا مدار بن جاتی ہیں۔ اور جوارح کے اعمال ان کی وجہ سے تکمیل پاتے ہیں۔ یعنی دوسرے لفظوں میں قلب، عقل اور نفس کے تمام کے تمام محرکات اور مؤثرات جوارح کے عمل میں فنا ہو جاتے ہیں تو اس ملکۂ فعلیت کا نام لطیفۂ جوارح ہے۔

اس لطیفہ کی وضاحت کے لیے مجھے ایک اونٹ کی مثال دکھائی گئی۔ یہ اونٹ موت کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اس میں زندگی کی تھوڑی سی رمق باقی رہ گئی ہے۔ اور اس کے تینوں کے تینوں ظاہری لطائف کمزور ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اونٹوں کی قطار میں چلا جا رہا ہے۔ اس اونٹ میں چلنے کے سوا اور کوئی قوت نہیں رہی۔ چنانچہ وہ قطار میں برابر قدم بڑھاتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی روح نکل جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔ اور اسی دم وہ چلتے چلتے گر پڑتا ہے۔ یہ اونٹ جس وقت مرتا ہے عین اسی وقت وہ چلنے سے رک جاتا ہے۔ اُس کی موت اور اس چلنے سے رُکنا دونوں فعل ایک وقت میں ہوتے ہیں۔ اس مثال سے مجھ پر واضح کیا گیا کہ اس اونٹ کا یہ لطیفۂ جوارح فنا پذیر ہے اور شریعت کے اعمال کا اسی لطیفہ سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔"

عام صوفیہ نے بدن انسانی میں ظاہری اور باطنی قوتوں کو الگ الگ مانا تو انہیں اسلام کی تعلیم کے بھی دو حصے کرنے پڑے۔ ان کے نزدیک شریعت کا ایک

خاص نصاب عمل ہے اور تصوّف وطریقت اس کے علاوہ اور ماورا دوسری چیز ہے۔ پھر اس کے ساتھ انہیں اس سلسلے میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑا کہ تصوف اور طریقت کا مسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا۔ اور اس کا سبب وہ یہ بتاتے ہیں کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت میں اتنا نور اور برکت تھی کہ اس زمانے میں باطنی تزکیہ کے لیے تصوف کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

ہمیں عام صوفیہ کے اس فکر میں ایک بہت بڑا نقص نظر آتا ہے۔ اگر ہم اُن کے اس بیان کو صحیح مان لیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اسلام کی شریعت اور اس کی فقہ علیٰحدہ چیز ہے۔ اور تصوّف اس سے الگ اور جُدا ہے۔ شریعت پر عمل کر لیا تو اسلام مکمل ہو گیا۔ اب جس کا جی چاہے تصوّف حاصل کرے اور جس کی مرضی نہ ہو، وہ اس سے کوئی سروکار نہ رکھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کے لیے صرف شریعت کافی ہے۔ جہاں تک تصوّف کا تعلق ہے، وہ ایک غیر ضروری چیز ہے۔ اب ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ موت کے بعد دوسری زندگی کا یقین صوفیہ کرام کی صحبت ہی میں مکمل ہوتا ہے۔ نیز اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ دینِ اسلام کی سب سے اہم اساس اللہ پر ایمان لانا ہے۔ اور پھر اس حقیقت سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ قرآن عظیم کے نزدیک اگر اللہ کے ایمان کے ساتھ ساتھ موت کے بعد کی زندگی پر ایمان نہ ہو تو یہ ایمان باللہ قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ جاننے کے بعد ہماری طبیعت میں بڑی تشویش پیدا ہوئی اور ہم اس مخمصے میں پڑ گئے کہ تصوف اور صوفیہ کے ذریعہ تو ایمان بالیوم الآخر پر یقین پیدا ہوتا ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اُسے تعلیم اسلام میں غیر ضروری چیز سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ

ہم نے جب شاہ صاحب کی حکمت کا مطالعہ کیا تو پھر کہیں جا کر اطمینان ہوا۔ ہم انسانی زندگی کو ایک مسلسل وحدت ماننے لگے، اور ہمارے لیے اس دُنیا کی زندگی اور موت کے بعد کی زندگی دو جُدا جُدا چیزیں نہ رہیں۔ بلکہ ہم نے یہ جانا کہ یہ ایک ہی راہ کی مختلف منزلیں ہیں*۔

عام ارباب تصوف بالعموم اعضائے رئیسہ کی صرف ظاہری اور باطنی قوتوں کو مانتے ہیں۔ شاہ صاحب ان کے علاوہ لطیفۂ جوارح کے بھی قائل ہیں۔ لطیفۂ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جگر جو تین اعضاء ہیں، ان کے دو رُخ ہیں۔ ان کا ایک رُخ تو لطیفۂ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفۂ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصود ہے اور اعضائے رئیسہ کی ان قوتوں کا دُوسرا رُخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے، جو ان کا اصلی منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تصوف طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بات یہ ہے کہ تمام انسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ اور سب ایک ہی جبلت لے کر تو نہیں آتے۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں چیزوں کو سمجھ جاتا ہے لیکن دوسرے کو کافی زمانہ گزرنے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انانیت کا مصداق سمجھے۔ اور اس کا ذہن اعضائے رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفۂ جوارح کو آخری چیز قرار دے۔ عامۃ الناس کی یہی حالت ہوتی ہے، لیکن دوسرا انسان جو ذکی ہے، وہ لامحالہ جوارح کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبعیت کا تقاضا جان لے گا۔ اور وہ انسانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں، بلکہ بدن سے ماوراء عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔ انسان کے مختلف قویٰ کو اگر اس طرح ایک ہی سلسلے کی کڑیاں سمجھ

لی جائیں۔ اور دماغ، دل اور جگر کے ظاہری اعمال سے شروع کرکے ہم لطیفۂ جوارح پر پہنچیں پھر اس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتوں پہ آئیں۔ اور یہ سب کے سب انسانی قوٰی کے مختلف درجے مان لیے جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح یہ قوٰی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں، اسی طرح شریعت، جو جوارح کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے، اور طریقت جس کا کام اعلیٰ لطائف کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دونوں الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی۔ بلکہ یہ ایک چیز کے دو رنگ یا ایک درخت کے دو ثمر ہوں گے۔ ایک پہلے درجے پہ اور دوسرا دوسرے درجے پر۔ چنانچہ جب انسانی قوٰی میں وحدت ہے اور شریعت و طریقت میں اتحاد ہے تو ظاہر اس طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گی۔

بے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے۔ جس طرح کہ ایک انسان کے قوٰی کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بنا پہ نہیں ہوگا کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہوگا ارتقاء کی مختلف منزلوں کا۔ الغرض شاہ صاحب کے اس فکر سے ایک طرف تو عام زندگی میں وحدت، پھر تمام انسانیت میں وحدت اور اس کے بعد ایک انسان کے قوٰی میں وحدت اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سب چیزوں میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے، وہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "الطاف القدس" میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے باب میں لطیفۂ جوارح کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں جوارح سے اوپر جو تین لطائف ہیں، ان پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں عقل اور قلب کے پہلے "لطیفہ" پر بحث ہے۔

چوتھے میں عقل اور قلب کے "بطن البطن" سے بحث ہے۔ اس طرح یہ قوٰی جب آخری درجہ پہ پہنچتے ہیں تو انسان کا اس تجلی سے ربط پیدا ہو جاتا ہے، جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہوئی۔ یہ مباحث اس قابل ہیں کہ انہیں بڑے غور سے پڑھا جائے۔ اس وقت ہمیں یہاں اس پر تفصیل سے بحث کرنا مقصود نہیں۔

شاہ صاحب نے "الطاف القدس" میں لطائف پر بحث کی ہے اور اس ضمن میں ادراک انسانی اور اس کے مدارج کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ "السطعات" میں آپ نے تجلّیِ الٰہی کے مسئلے کی تشریح کی ہے۔ اگر تصوف اسلام کی تاریخ اور اس تاریخ کا فلسفہ پڑھنا ہو تو شاہ صاحب کی کتاب "ہمعات" کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ "انتباہ° فی سلاسل اولیاء اللّٰہ" میں آپ نے صوفیہ کے مختلف طریقوں کی تفصیل لکھی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے طریقت کی جس طرح تحصیل کی، اس کا بیان آپ کی کتاب "قولِ جمیل" میں ہے۔ "انفاس العارفین" میں آپ نے اپنے والد اور چچا کے سوانح حیات جن کو شاہ صاحب کے فلسفہ اور تصوف کی روح کہنا چاہیئے، لکھے ہیں۔ "انفاس العارفین" کے ساتھ ساتھ اگر شیخ عبدالحق دہلوی کی "اخبار الاخیار" اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" کا مطالعہ کر لیا جائے تو تصوفِ اسلام کی پوری تاریخ سامنے آجائے گی۔

° کتاب الانتباہ کے دو حصے ہیں۔ یہاں مراد حصہ اول سے ہے۔ اور دوسرا حصہ حدیث اور فقہ سے متعلق ہے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوا حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں ہم نے اس کا ایک صحیح نسخہ دیکھا ہے، جو بے شمار لطائف پر مشتمل ہے کاتب حقیر کو توقع ہے کہ اس کی نقل اسے مل سکے گی۔ وَمَا ذَالِکَ علی اللّٰہ بعزیز۔ محمد نور الحق علوی

ایرانیت اور تصوّفِ اسلام

ہم بڑی تفصیل سے اوپر لکھ آئے ہیں کہ ایرانی جب مسلمان ہوئے پھر عباسی خلافت کے زمانے میں انہوں نے اسلامی اجتماع میں برابر کے شریک کی حیثیت سے شرکت کی تو اس مسلمان ایرانی تہذیب کے زیر اثر فقہ حنفی کی تدوین ہوئی تھی۔ اسی طرح ایرانی مسلمانوں کے پرانے فلسفہ نے عباسیوں کے دور میں اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے بعد جب دوبارہ جنم لیا تو اس کا نام تصوّف ہوا۔ ہمارے نزدیک جس طرح فقہ حنفی اسلام کا ایک ضروری جزو ہے، اسی طرح ہم تصوف کو بھی اسلام کا ایک حصّہ مانتے ہیں۔

آریائی قوموں میں تہذیب کے دو عنصر مانے جاتے ہیں۔ ایک عُنصر تو قانون یا فقہ ہوتا ہے، جسے ان کا کوئی مقنن یا مجتہد ترتیب دیتا ہے۔ مثلاً ہندوؤں میں اس طرح منوجی کا دھرم شاستر ہے۔ تہذیب کا دوسرا عُنصر ان کے ہاں فلسفہ مانا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کے بھی ان کے نزدیک دو رُخ ہیں۔ ایک کی بنیاد بحث و استدلال پر سمجھی جاتی ہے اور دوسرے رُخ میں وجدان اور اشراق کو اصل مانا گیا ہے۔ اول الذکر کو مشائی کہا جاتا ہے، اور دوسرے کا نام "اشراقیت" ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح ہندوستان میں تھا، اسی طرح ایران اور یونان میں بھی موجود تھا۔ ہمارے نزدیک آریائی تہذیب کے یہ تینوں مرکز ایک ہی طرح کا فکر رکھتے ہیں۔ بہر حال ایرانی جب مسلمان ہوئے تو ان کے جو مشائی فلسفی تھے، انہوں نے تو علم کلام پیدا کیا۔ اور جو اشراقی حکماء تھے، انہوں نے تصوّف کی تدوین کی۔ مشائیت اور اشراقیت آریائی قوموں کی ذہنیت کے لوازم میں سے ہے۔ اور ظاہر ہے اسلام لانے کے بعد یہ قومیں اپنی اصلیت

تو نہیں کھو سکتی تھیں۔

الغرض آریائی فکر نے اسلام کی تربیت حاصل کرنے کے بعد تصوف پیدا کیا۔ نیز ان قوموں میں یہ ہوتا چلا آیا ہے کہ جب ان کے ہاں حکومت اور شہنشاہی پیدا ہوئی اور ان کو قانون اور ضابطے کی ضرورت کا احساس ہوا تو انہوں نے قانون اور فقہ کی بنا ڈالی۔ ہندوستان، ایران اور یونان، ان سب ملکوں میں اس طرح کا قانون مکتوب اور غیر مکتوب شکل میں موجود تھا۔ یہ قومیں جب مسلمان ہوئیں تو انہوں نے اسلام کی تعلیم کے اس حصے کو جو ظاہری اعمال سے متعلق تھا، اور اس کے پیش نظر انسانی جوارح کی تہذیب تھی، قانونی شکل میں مرتب کر لیا۔ اسی کا نام امام الائمہ ابو حنیفہ کی فقہ ہے۔ جوارح کے بعد لطیفۂ عقل آتا ہے، اس کی تہذیب اور اصلاح کے لیے ان لوگوں نے فلسفۂ مشائیت یعنی علم کلام کی طرح ڈالی۔ اور آخر میں اس عقل کا بھی ایک اور ترقی یافتہ درجہ ہے، جسے عقل کا "بطن" کہا جاتا ہے۔ اس کی تہذیب کے لیے جو علم بنا، اس کا نام حکمت، تصوف یا فلسفۂ اشراقیت ہے۔

اسلام خلافت راشدہ کے زمانے میں پہلے پہل سرزمین ایران میں داخل ہوا۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال ایرانیوں کو اسلام کے اپنانے میں لگے۔ عباسی آئے تو ایرانی مسلمان ان کے دست و بازو بن کر اسلامی سیاست کی باگ سنبھالنے کے قابل ہو گئے تھے۔ اسلامی اجتماع کا مرکز جب بغداد بنا ہے تو ایرانی اسلام کو بالکل اپنا چکے تھے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسلام نے ایرانی دل و دماغ پر پورا قبضہ کر لیا تھا۔ اب اسلام ایرانی قوم کو نیا برگ و بار دیتا ہے۔ وہ ان کی خفتہ صلاحیتوں کو ابھارتا ہے اور انہیں اسلام کی خدمت کے راستوں پر ڈال دیتا ہے۔ چنانچہ اسی بغداد کے مرکز سے ایک طرف

تو تصوف پیدا ہوتا ہے، دوسری طرف فقہ حنفی معرض وجود میں آتی ہے۔ اور آگے چل کر اس تصوّف اور فقہ دونوں کو بڑا عروج حاصل ہوتا ہے۔

ہندوستان میں اسلام ایران کے راستے پہنچا ہے۔ اس لیے قدرتاً یہاں حنفی فقہ بھی آئی اور تصوّف بھی۔ اسی بنا پر ہم بڑے وثوق سے اس امر کے مدعی ہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی عظمت قائم کرنے والا کوئی محقق نہ تو فقہ حنفی سے قطع نظر کر سکتا ہے اور نہ تصوف سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔

ایرانیوں اور ترکوں کے معاملے میں ہم اس کتاب میں ایک بار پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں گروہ ایک ہی اصل سے متعلق ہیں اور ہم "ترکیت" کو "ایرانیت" سے علیٰحدہ نہیں مانتے۔ ترک ہمیشہ ایرانی تہذیب کے حامل ہو کر ہی اپنی حکومتیں بناتے رہے ہیں۔ چنانچہ دلی اور استنبول میں وہی تصوّف رائج ہوا، جو پہلے بغداد میں نشوونما پا چکا تھا۔ بے شک دلی کے مرکز میں جو لوگ تھے وہ اور تھے۔ اور استنبول کے مرکز کے لوگ اور تھے۔ ظاہر ہے ان دونوں کی استعدادوں میں بھی فرق ہوگا۔ اس کا اثر لازمی طور پر دلی اور استنبول کے تصوف کی ظاہری شکلوں پر بھی پڑا۔ مگر یہ اختلاف صرف ظاہری تھا۔ جہاں تک اصل کا تعلق ہے، دونوں کی معنویت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

نبوّت اور حکمت

آریائی قوموں میں حکمت اور فلسفہ کو جو حیثیت حاصل ہے، اس کے پیش نظر ان کو حنیفی طریقے پر نبوّت کا قائل کرنے کے لیے اس امر کی ضرورت تھی کہ آریائی حکمت کی اس طرح اصلاح ہو جائے کہ اس میں اور نبوّت میں نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہ رہے، بلکہ یہ حکمت نبوّت کو سمجھنے کا آلہ بن جائے۔ آریائی حکمت کو حنیفی

نبوّت کے ساتھ تطبیق دینے اور اُسے نبوّت کے رنگ میں رنگنے کا کام ہماری تاریخ میں اسلامی تصوف نے سرانجام دیا ہے۔

اہلِ حکمت اور فلسفی الٰہیات میں کسی نہ کسی شکل میں" واجب الوجود" کو بالاتفاق مانتے ہیں۔ لیکن یہ واجب الوجود ان کے نزدیک جسمانیت سے اتنا مجرد ہے کہ انسانی حواس اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ اس لیے اہلِ حکمت انسانی حواس کا واجب الوجود سے تعلق پیدا ہونا ناممکن سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو لیجئے۔ وہ واجب الوجود کو جو بھی نام دیں، اسے "اللہ" کہیں" لاہوت" پکاریں یا اس کے لیے" لاہ"° یا اس کے ہم معنی کوئی اور لفظ استعمال کریں۔ بہر حال ان کے نزدیک انسان کا اس ذات واجب الوجود کو دیکھنے اور اس کی بات سُننے کا تعلق ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور دراصل نبوّت کا مطلب بھی یہی ہے کہ نبی نے خُدا کی کوئی بات سُنی۔ پھر انبیاء اپنے پیروؤں کو اس بات کا بھی یقین دلاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کے بتلائے ہوئے راستے پہ چلے اور ان کے طریقے پہ اپنی ذات کی تکمیل کرے تو وہ اللہ تعالےٰ کو دیکھ بھی سکتا ہے۔

الغرض ایک طرف تو آریائی اقوام کی حکمت کا یہ تصوّر ہے کہ واجب الوجود جسم سے اتنا مجرد اور منزّہ ہے کہ انسانی حواس اُس سے کوئی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کا یہ کہنا ہے کہ واجب الوجود کی بات

° میری تحقیق یہ ہے کہ تبت کا مرکزی شہر لاسہ دراصل" لاہ سہ" یعنی بیت اللہ ہے یہ شہر آرین اقوام کی تہذیب کا پرانا مرکز ہے۔ میں نے مولانا حمیدالدین مرحوم سے اس کا ذکر کیا تو فرمانے لگے کہ خُدا تعالیٰ کے نام کا یہ مادہ" لاہ" مذہبی دنیا کا قدیم ترین لفظ معلوم ہوتا ہے جو تمام مذاہب میں معمولی اختلاف سے استعمال ہوتا رہا ہے۔

سُنی جا سکتی اور اس ذاتِ اقدس کو دیکھا بھی جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں یہ اختلاف موجود ہے۔ اب اگر آریائی ذہن کو نبوت کی بات سمجھانی مقصود ہے، اور اُسے اگر واقعی حنیفی طریقے کا اس طرح قائل کرنا ہے کہ اس کی طبیعت از خود نبوت کو ماننے کے لیے آمادہ ہو جائے تو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں جو اختلاف بتایا جاتا ہے، اُسے رفع کیا جائے اور دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوّف کا کمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ "تجلّی" کے ذریعہ سمجھا دیتے ہیں کہ انسان کس طرح واجب الوجود کی، جو جسم سے منزّہ اور مجرد ہے، بات سُن سکتا اور اسے دیکھ سکتا ہے۔ واجب الوجود کی تجلّی جس مظہر پر عکس ریز ہوتی ہے، وہ مظہر اس تجلّی کے رنگ میں اس طرح رنگا جاتا ہے کہ یہ تجلّی من وجہٍ واجب الوجود ہی کا عین ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس مظہر کے واسطے سے جب ہم تجلّی سے تعلق پیدا کرتے ہیں تو ہمارا یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ ہم اللہ تک پہنچ گئے۔ نیز واجب الوجود کی اس تجلّی کو ہماری عقل اور ہمارے حواسِ باطنہ کا لطیف ادراک کر سکتا ہے۔ اس حالت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے خدا تعالیٰ کو دیکھا یا اس کی بات سُنی۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی اس تطبیق سے آریائی فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں جس اختلاف کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں، اس طرح رفع ہو جاتا ہے۔

آریائی حکمت اور سامی نبوّت میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی خود ہمیں اس لیے ضرورت پڑی کہ جب سے ہم نے اپنی زندگی کا مقصد عام عقلمندوں کو، خواہ وہ مُسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کی تبلیغ کرنا بنایا ہے، اس وقت سے ہمیں محسوس ہوا ہے کہ دنیا کے ان دو اعلیٰ فکروں میں جو بالعموم تضاد پایا جاتا

ہے، جب تک اس کو دُور نہ کیا جائے، عقل مندوں کو اسلام کی حقیقت سمجھانا مشکل ہے۔ چنانچہ ہم نے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو پہلے تو شاہ صاحب کی حکمت کا یہ اساسی اصول سمجھایا۔ اور پھر انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کی لکھی ہوئی تصوّف کی چند کتابیں پڑھائیں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ وہ شاہ صاحب کے ان علوم کی ویسی ہی ضرورت محسوس کرتے ہیں، جیسے کہ ایک عامی مسلمان کہ جب وہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لیے فقہ کا سیکھنا ضروری ہوتا ہے۔

تصوّف کی اہمیّت

یہ ہے اسلامی تصوف۔ عام عقل مندوں کو، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کا نقطۂ نظر سمجھانا اس تصوف کی مدد سے کس قدر آسان ہو جاتا ہے، وہ آپ نے دیکھ لیا۔ اب خود شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک اس تصوف کی کتنی اہمیت ہے، اس کا اندازہ آپ شاہ صاحب کی اس عبارت سے کر لیجئے۔

"وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صوفیہ ہیں اور انہیں کتاب و سُنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحابِ علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو، جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہوں اور ایسے محدثین کی صحبت میں نہ بیٹھے، جو محدثین کے ساتھ ساتھ فقہاء بھی ہوں۔ وہ ہم میں سے نہیں، جس نے ایسے فقہاء کی صحبت ترک کر دی

---

٥ تفہیمات ص ۲۰۲/۲

ہو جو علم حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہے جاہل فقہاء اور جاہل علماء، جو تصوّف کا انکار کرتے ہیں، تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں۔ اور ان سے بچنا چاہیئے۔ خُدا تعالےٰ سے دُعا ہے کہ وہ ہمیں ان لوگوں کے زمرہ میں شامل کرے جو اس کی اطاعت کرتے ہیں، اور اس کی رضامندی چاہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہیں بناتے۔ بے شک ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔" والسلام۔"

ہندوستان کے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی اپنی قوموں میں تجدید و اصلاح کرنے کا فکر رکھنے والے پچھلی صدی میں جو علماء ہوتے ہیں، ان میں سے جن تک شاہ ولی اللہ صاحب کی علوم قرآن و حدیث و فقہ کی تحقیقات پہنچیں، وہ سب ان کی قدر کرتے رہے۔ لیکن اُن لوگوں کے لیے شاہ صاحب کے تصوف کو ماننا گراں گزرتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اس تصوّف کو ماننے سے ہم ایرانیت اور ہندیت کی طرف جا رہے ہیں۔ بات یہ ہے کہ بیرونِ ہند کے ان علماء کے نزدیک سامی اور آریائی قوموں میں اس طرح کا تضاد ماننا۔ اور اس تضاد پہ زور دینا ایک ضروری امر تھا۔ اس تضاد سے دراصل ان کی قومی برتری ظاہر ہوتی تھی۔ اور آریائی فکر فروتر ثابت ہوتا تھا۔ ان حالات میں بھلا کیسے ممکن تھا کہ وہ شاہ صاحب کے تصوّف کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوتے۔ کیونکہ اس تصوف کا تو اساسی فکر یہ تھا کہ سامی اور آریائی ذہن کے اس تضاد کو رفع کر کے دونوں کو ایک سطح پہ لے آئے۔ اور یہ اس کے نزدیک اسلام کی بہت بڑی خدمت تھی۔

دورانِ قیام حجاز میں ہمیں اس خیال کے لوگوں سے کافی واسطہ پڑا شروع

شروع میں بے شک یہ لوگ شاہ صاحب کے تصوف کو اچھی نظروں سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہنیت رکھنے والی قوموں کو سامی نبوت کی حقیقت سمجھانے سے کتنے بلند اور اعلیٰ مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں، اور اس طرح انسانیت بحیثیت مجموعی کس قدر ترقی کر سکتی ہے۔ نیز ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہن کو سامی نبوت سے ہم آہنگ کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے، جو شاہ صاحب نے اپنے تصوف کے ذریعہ پیش کیا ہے، تو ہماری ان باتوں سے وہ متاثر ہوتے۔ اور شاہ صاحب کے دوسرے علوم کی طرح علم تصوف کی بھی قدر کرنے لگے لیکن یہ کہ شاہ صاحب کے اس تصوف کو پڑھنے اور اس کا احاطہ کرنے کے لیے وہ اپنا وقت صرف کریں، ہم نے اتنی وسعتِ قلب، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، ان میں نہیں دیکھی۔

بدقسمتی سے ہمارے ہاں بیرونِ ہند کے ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا گزشتہ سالوں میں بڑا پروپیگنڈا کیا گیا ہے۔ یہ علماء جیسا کہ ہم ابھی ابھی لکھ آئے ہیں، سامی قوموں کی برتری اور آریائی اقوام کی فروتری کو اصل اساس مانتے تھے۔ اسی بنا پر ان کو ہمارے تصوف سے اتفاق نہ تھا۔ اور انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوف سے بھی ایرانیت اور ہندیت کی بُو آتی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ایرانیت اور ہندیت ایسی چیزیں نہ تھیں، جن کا اسلام سے کوئی تعلق ثابت ہو سکے۔ چنانچہ جب ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا ہندوستان کے مسلمانوں میں پروپیگنڈا ہوا تو فطری بات تھی کہ اس میں تصوف کو قطعی طور پر نظر انداز کیا جاتا۔ اور نہ صرف نظر انداز کیا جاتا بلکہ اس کو خلافِ اسلام ثابت کرنے کی کوششیں ہوتیں۔ غرضیکہ یہ سب کچھ ہوا۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے وہ ہندوستانی اہلِ علم جو اس پروپیگنڈا کا شکار ہوئے،

وہ تصوف کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگے۔ حالت یہ ہوئی کہ ہم خود اپنے ائمہ کی تعلیمات سے بے تعلق ہو گئے اور ان سے کما حقہٗ استفادہ نہ کر سکے۔

اسلام اور ہندوستانیت

ہم نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی سیاحت اور قیام کے دوران میں دیکھا ہے کہ ایک عرب اگر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتا ہے تو اُسے اتنا ہی اپنے عرب ہونے کا بھی فخر ہوتا ہے۔ اور یہی حال ایرانی اور تُرک کا بھی ہے۔ مگر ایک ہندوستانی مسلمان کو جب دوسرے اسلامی ممالک میں جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو اُسے اپنی ہندوستانیت سے نفرت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کے ذہن میں ہندوستانیت اور اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ چنانچہ جب اُسے اپنے مُسلمان ہونے پر بزعم خود یقین ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے ذہن سے ہندوستانیت کو خارج کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا سبب معلوم کرنا زیادہ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے ہاں کے مسلمان بیرونِ ہند کے علماء اور ائمہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے اسلام سیکھتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے ذہن میں شعوری اور غیر شعوری طور پر یہ بات راسخ ہو جاتی ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے مرکز سارے کے سارے ہندوستان سے باہر ہی ہیں۔

ہمارے خیال میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس طرح کا فکر رکھنا نہایت مضر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی جتنی آبادی ہے اتنی مسلمان آبادی کسی اور اسلامی ملک میں بھی نہیں۔ پھر ہندوستان کے ان مسلمانوں کے لیے ترقی کے جس قدر امکانات اور سامان اس ملک میں ہیں، بیرونِ ہند میں

کسی دوسری مسلمان قوم کو اپنے ملک میں اس طرح کے مواقع میسر نہیں۔ بدقسمتی سے ایک عرصہ سے ہم اس غلط فہمی کا شکار ہو رہے ہیں۔ ہم نے غلطی سے اسلام اور ہندوستانیت کو ایک دوسرے کا مخالف اور غیر سمجھ لیا ہے۔ اور اسی لیے ہندوستانی مسلمانوں کی اتنی بڑی قوم ترقی کے راستے سے بھٹک گئی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے اس مرض کا علاج ہماری سمجھ میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ دین اسلام سمجھنے اور اس کی تعلیم کے معاملے میں اپنے ہاں کے ہندوستانی ائمہ پر اعتماد کرنا سیکھیں۔ لامحالہ طور پر اس سے یہ ہوگا کہ جب ان کے دل و دماغ میں ان ہندوستانی ائمہ کے ذریعہ اسلام پہنچے گا تو جتنی عزت ان کے دلوں میں اسلام کی بڑھتی جائے گی، اسی قدر وہ اُن ائمہ کی فضیلت اور شرف کو مانتے جائیں گے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی نظروں میں ہندوستانیت کا بھی وقار پیدا ہوگا اور وہ اُسے محترم اور قابلِ عزت چیز سمجھنے لگیں گے۔ چنانچہ ایک ہندوستانی مسلمان میں اس فکر کے زیرِ اثر سب سے پہلے اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال پیدا ہوگا۔ یہ چیز اس کے نزدیک پہلے درجہ پر ہوگی۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ مل کر ترقی کرنے کا فکر دوسرے درجے پر آجاتے گا۔ ہماری سمجھ میں آج ہندوستانی مسلمانوں کے لیے صرف یہی راہِ نجات ہے۔

یہ ہے ہماری آج کی سب سے بڑی ضرورت اور یہی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس زمانے میں سب سے اہم شے ہے۔ اسی بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کی شخصیت پر اتنا زور دیتے ہیں۔ اور ہندوستانیوں میں ان کے علوم کا تعارف کرانے میں اس قدر کوشاں ہیں۔ بے شک ہندوستانیت

ہمارے نزدیک ایک محترم اور قابلِ عزت چیز ہے۔ اور ہمیں اپنی ہندوستانیت پر واقعی ناز ہے۔ لیکن ہماری اس ہندوستانیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مسلمان ہیں اور یہ اسلام ہم نے شاہ ولی اللہ سے سیکھا ہے، جو ہندوستانی تھے، دہلوی تھے۔ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے، اور یہیں دفن ہوئے۔ اس طرح ہمارے نزدیک اسلام اور ہندوستانیت دو الگ چیزیں نہیں رہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کے طفیل ہم نے ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیا ہے۔ اور ہم جس قدر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتے ہیں، اسی قدر ہندوستانی ہونے پر بھی ہمیں فخر ہے۔

انسانی اجتماعیت اور اقتصادیات

شاہ صاحب کے فلسفہ کے اساسی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی شہرۂ آفاق تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" کا مطالعہ کیا جائے تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات نے جس طرح انسان کی باطنی استعدادوں کے تزکیہ اور ان کی اصلاح کے بعد اُسے اس قابل بنایا کہ وہ اللہ تعالٰی کی رُویت کا اہل ہو سکے۔ اسی طرح انہوں نے تہذیبِ جوارح کا فرض بھی ادا کیا ہے۔ شاہ صاحب کی رائے میں نبوّت کا مقصد انسان کی پوری زندگی کی اصلاح اور تہذیب ہے اور نبوّت "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الآخرۃ" دونوں پر حاوی اور دونوں کی نگران ہے۔

نبوّت کی اگر یہ تعریف سمجھ میں آجائے تو نبوت کے متعلق ابن خلدون نے جو نظریہ پیش کیا ہے، اس کا غیر صحیح ہونا صاف نظر آجائے گا۔ ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ انسان کو نبوت کی ضرورت فقط اس زندگی کے بعد جو آخرت

کی زندگی ہے، اس کے امور معلوم کرنے کے لیے پڑتی ہے۔ جہاں تک اس دنیا کی معیشت کا تعلق ہے، انسان اپنے ان معاشی نظاموں کے لیے نبوّت کا محتاج نہیں۔ ابن خلدون اپنے اس دعوے کے ثبوت میں یہ دلیل دیتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قومیں جو مسلمان نہیں ہیں، ان میں دنیاوی ترقی موجود ہے۔ اور اگرچہ وہ نبوّت کی روشنی سے محروم ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے ان کی دنیاوی ترقی میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا۔ اس سے ابنِ خلدون یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نبوت محض آخرت کے مسائل پر محدود ہے۔ اور دُنیا کے معاملات میں اس کا دخل نہیں۔

نبوّت کے متعلق ابن خلدون کے اس نظریے نے عربوں کی ذہنیت پر بہت اثر ڈالا ہے۔ عرب ابنِ خلدون سے بڑھ کر اپنے ہاں کوئی اور حکیم نہیں پاتے۔ اور ابن خلدون کا یہ حال ہے کہ وہ نبوّت کو محض آخرت کی گتھیاں سلجھانے کے لیے وقف مانتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ دنیاوی ترقی کے لیے انبیاء کی ضرورت ہی نہیں۔ لامحالہ ابن خلدون کا یہ فکر انسان کو دنیا کے معاملات میں انبیاء کی تعلیمات سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اور ظاہر ہے اس کا نتیجہ افراد اور قوم کے حق میں کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نبوّت کو صرف امورِ اُخروی کا مداوا سمجھنے سے یہ ہوا ہے کہ آج کے عرب دنیاوی امور کو حل کرنے کے لیے بآسانی یورپی حکماء کے افکار اور ان کے پروپیگنڈے کے شکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے نبوّت کی جو تشریح کی ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی حکمت پڑھنے والا اس مصیبت سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔

شاہ صاحب نے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، انسان کے اعضائے رئیسہ

کے ابتدائی وظائف کے بعد اس میں لطیفۂ جوارح بھی مانا ہے۔ اس لطیفۂ جوارح کو انسانی زندگی کا اساس قرار دینے سے شاہ صاحب نے ایک اور اہم مشکل کو بھی حل کر دیا ہے۔ عام طور پر تصوف اور فلسفہ کی ابتدا اخلاق سے کی جاتی ہے۔ گو انسان کی حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات بے شک ضروری مانی جاتی ہیں۔ لیکن انسانیت کی اعلےٰ زندگی کا' جو تصوف اور فلسفہ کا موضوع ہے' اقتصادی ضروریات کے ساتھ براہِ راست تعلق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسانی زندگی کو اس طرح سمجھنے کا اثر یہ ہُوا کہ ہماری سیاست بالکل کھوکھلی ہوگئی ہے۔ ہمارے ہاں کے عقلمند اور وہ لوگ جو زیادہ با اخلاق مانے جاتے ہیں، سیاسی سرگرمیوں سے الگ رہنا انسانیت کا کمال سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک سیاست جو زندگی کے روزمرہ کاموں کو سلجھانا اپنا مقصد قرار دیتی ہے، ایک ادنیٰ اور ناقابلِ التفات چیز ہے۔

اس کے برعکس شاہ صاحب نے "حجۃ اللہ البالغۃ" میں متعدد مواقع پر اس امر کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک اس کی اقتصادی زندگی کے حسن انتظام پر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

> "انسانیت کے اجتماعی اخلاق اُس وقت بالکل برباد ہو جاتے ہیں، جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کیا جائے اور وہ گدھے اور بیل کی طرح روٹی کے لیے کام کریں۔ جب کبھی انسانیت پر ایسی مصیبت آتی ہے تو خدا تعالےٰ انسانیت کو اس مصیبت سے نجات دینے کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل نکالتا ہے اور اس کا اپنے کسی بندے کو الہام بھی کرتا ہے۔ فرعون کی ہلاکت' قیصر و کسریٰ کی تباہی اسی اصول پر نبوت کے لوازم میں سے شمار ہوتی ہے۔"

اگر انسانی زندگی کو اس کی اقتصادی ضروریات سے لے کر اس کی اعلیٰ اور ترقی یافتہ تشکل تک ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں سمجھی جائیں تو اس انسانی زندگی کے لیے جو بھی فلسفہ بنے گا، وہ مکمل ہوگا۔ اور وہ تمام زندگی کو بحیثیت مجموعی ایک وحدت سمجھ کر اس کے لیے نظام مرتب کرے گا۔ اس لیے انسان کی اجتماعی زندگی کے لیے ایک ایسا اقتصادی نظام ہونا چاہیئے، جو اس کی اقتصادی ضروریات کو پورا کرے۔ چنانچہ جب انسان اپنی حیوانی زندگی کی ضروریات سے مطمئن ہوں گے اور ان کے پاس روٹی کپڑے کے دھندوں سے کچھ فاضل وقت بچے گا تو پھر کہیں وہ اپنی اعلےٰ تر استعدادوں اور دوسرے بلند لطائف کی تکمیل کی طرف متوجہ ہو سکیں گے۔ ان حالات کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ جو نظام فکر یا فلسفہ اقتصادی زندگی کی ضرورتوں کو نظر انداز کرتا ہے، وہ فلسفہ نہ تو مکمل ہے اور نہ صحیح، تو یہ کہنا بے جا اور نادرست نہ ہوگا۔

انسانیت جب کبھی اس قسم کی اقتصادی مصیبت میں گرفتار ہو جاتی ہے، تو اس کو نجات دینے کے لیے کبھی تو انبیاء کے ذریعہ الہام خداوندی صورت پذیر ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ الہام کسی صدیق اور حکیم کو اپنے اظہار کا واسطہ بناتا ہے۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے جب اجتماع انسانی کا یہ اقتصادی نظام درست ہو جاتا ہے، تب کہیں جا کر انسانیت کے سامنے اپنے اخلاق کی تکمیل کے لیے راستہ کھلتا ہے۔ اس دنیا کی زندگی میں اگر انسان کے اخلاق اس طرح پایۂ تکمیل کو پہنچیں تو مرنے کے بعد اس کے لیے قبر اور حشر کی مصیبتوں سے نجات مل جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت میں انسان کا جنت کی نعمتوں سے مستفید ہونا دراصل اسی تکمیل اخلاق کا نتیجہ ہے، جو انسان دنیا کی اس زندگی میں کرتا ہے۔ اب حیات انسانی کا ایک درجہ تو دنیا کی یہ زندگی ہے۔ انسان اس

میں اپنے اخلاق کی تکمیل کرنے کے بعد دنیا سے رُخصت ہو کر موت کی راہ طے کر کے جنت میں پہنچتا ہے۔ یہ اس کی زندگی کا دوسرا درجہ ہے۔ یہاں پہنچ کر اس کی ترقی کا قدم رُک نہیں جاتا۔ وہ اور آگے بڑھتا ہے۔ اور زندگی کے تیسرے درجہ میں قدم رکھتا ہے۔ یہاں اسے "رؤیت رب العٰلمین" کی سعادتِ کبریٰ سے سرفراز ہونے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ کس طرح انسانی زندگی کی ابتدا سے لے کر اس کے آخری درجہ تک اس حکمت کا سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ اور شاہ صاحب کا نظامِ فکر اتنا جامع، عالمگیر اور ہمہ گیر ہے کہ وہ انسان کی ابتدائی ضروریات سے جنہیں ہم حیوانی زندگی کے لوازم کہتے ہیں، لے کر انسانیت کی ترقی کی آخری اور ارفع ترین منزل تک جتنے ارتقائی مراحل اور مقامات ہیں، ان سب کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اب اگر اس نظامِ فکر کی اساس نبوّت کو مان لیا جائے اور جہاں نبوّت نہ ہو، وہاں انبیاء کے پیروؤں میں سے صدیق اور حکیم کا یہ کام کریں تو اس تشریح کے بعد نبوّت انسانیت کے لیے کس قدر فطری چیز بن جاتی ہے اور جیسا کہ عام طور پر غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ نبوّت کا کام صرف اس زندگی کے بعد کے مسئلوں کو ہی حل کرنا تھا، اس کی بھی تردید ہو جاتی ہے پھر نبوّت کی تعلیم صحیح معنوں میں "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الآخرۃ" کی حامل بھی بن جاتی ہے۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت اور ان کے فلسفے کی رُوح، جس کا ہم نے ان صفحات میں تعارف کرایا ہے۔

تحدیثِ نعمت

شاہ صاحب "تحدیثِ نعمت" کے طور پر اپنے رفیق شاہ محمد عاشق صاحب سے جن کا نام علی تھا۔ ایک موقع پر فرماتے ہیں اور کس قدر بجا فرماتے ہیں:۔

علی من می شناسم این گہر دُرِ دانِ حکمت را   فلاطوں آہ اگر می دید یونانے کہ من دارم

ضمیمہ جات

۱۔ خواجہ خورد

خواجہ محمد باقی باللہ کے دونوں فرزند خواجہ عبداللہ المعروف بہ خواجہ خورد اور خواجہ عبیداللہ مشہور بہ خواجہ کلاں چھوٹے ہی تھے کہ حضرت خواجہ باقی باللہ کا انتقال ہوگیا۔ جب دونوں نے ہوش سنبھالا تو حضرت مجدد الف ثانی کی خدمت میں سرہند پہنچے۔ اور ایک عرصہ تک وہاں قیام فرمایا۔ خواجہ

کلاں کے حالات تو زیادہ معلوم نہیں۔ البتہ خواجہ خورد نے حضرت مجدّد سے اخذ طریقہ کیا۔ اور ان سے خلافت و ارشاد کی اجازت لے کر واپس دہلی آئے۔ یہاں آپ نے اپنے والد کے خلفاء خواجہ حسام الدّین اور شیخ اللہ داد سے بھی استفادہ کیا۔" انفاس العارفین"

۲۔ شیخ اللہ داد

شروع شروع میں موصوف نے کئی طرق تصوف سے استفادہ کیا۔ اور اپنے زمانے کے کئی بزرگوں کی صحبت میں بیٹھے۔ لیکن جب آپ خواجہ باقی باللہ کی خدمت میں پہنچے، تو پہلے کے سارے کے سارے دفتر تہہ کر دیئے اور ہمہ تن خواجہ صاحب کی طرف متوجہ ہو گئے۔ شیخ صاحب نے اپنے مرشد کی خانقاہ کا انتظام اپنے ذمہ لیا تھا۔ وہ اس طرح کی خدمات بھی جیسا کہ خانقاہ کے لیے آب و نان کی فراہمی ہے، بجا لاتے۔ اور خواجہ صاحب کے مریدوں کے احوال کی بھی خبر رکھتے تھے۔ خواجہ باقی باللہ کا نقشبندی طریقہ تھا۔ اور اس طریقہ میں بے خودی اور استغراق کی کیفیت کا بڑا زور ہوتا ہے۔ شیخ صاحب، خانقاہ کے انتظامی کاموں میں مصروف رہنے کے باوجود بیخودی اور استغراق میں اتنے ڈوبے رہتے تھے کہ کسی دوسرے سے یہ ممکن نہ تھا۔

۳۔ خواجہ حسام الدّین

آپ کے والد سلطنت کے بڑے مرتبہ کے امراء میں سے تھے۔ اور خواجہ

موصوف بھی امراء کے زمرہ میں منسلک تھے۔ جب خواجہ باقی باللہ کے مرید ہوئے اور مرشد کی صحبت اور فیض نے اپنا اثر دکھایا تو سب کچھ چھوڑ دیا۔ خواجہ باقی باللہ کے وصال کے بعد آپ نے اور شیخ اللہ داد نے اپنے مرشد کی اولاد، ان کے اتباع، ان کے طریقے اور اشغال کا حد سے زیادہ خیال رکھا۔

۴۔ شیخ تاج الدین سنبھلی

آپ حضرت خواجہ باقی باللہ کے خلفائے اوّلین میں سے ہیں۔ آخری زمانے میں آپ نے مکہ معظمہ میں اقامت اختیار کی اور وہیں مدفون ہوئے۔ اس فقیر نے اہل ہند کے آخری بزرگوں میں سے کسی کو مکہ والوں کے نزدیک آپ سے زیادہ محترم و معزز نہیں دیکھا۔ مکہ والوں کو موصوف سے بڑی عقیدت تھی۔ اور وہ لوگ آپ کی کرامات کا اکثر ذکر کرتے تھے۔ شیخ موصوف نے حضرت باقی باللہ کے اشغال کے بیان میں عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت باقی باللہ کا طریقہ ہی دراصل نقشبندیت کا وہ مسلک ہے جس میں نہ افراط ہے اور نہ تفریط۔ والد محترم شاہ عبدالرحیم نے شیخ موصوف کے اس رسالہ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس میں سلف کی عبارتیں بھی شامل کر دی تھیں۔ اس فقیر نے یہ دونوں رسالے والد محترم سے پڑھے تھے" انفاس العارفین" ص ۱۸-۱۹

۵۔ شیخ عبدالعزیز عرف شکر بار

شیخ عبدالعزیز دہلوی البحر المواج عرف شکر بار کے حالات شاہ ولی اللہ

صاحب نے "انفاس العارفین" میں شیخ عبدالحق دہلوی نے "اخبار الاخیار" ص ۲۸۲ میں اور "تذکرہ علمائے ہند" کے مصنف نے اپنی کتاب کے ص ۱۲۱ میں لکھے ہیں۔
شیخ عبدالعزیز کے والد محترم کا نام حسن بن طاہر تھا۔ موصوف چشتی مشائخ میں بہت بلند مقام رکھتے تھے۔ اور علمائے متصوفین کے اکابرین سے آپ کا شمار ہوتا تھا۔ علوم شریعت، طریقت وحقیقت میں آپ کو کامل درک تھا۔ اور مشائخ کے اتباع میں ان کے آداب و قواعد کی محافظت میں یگانۂ عصر تھے۔ شیخ عبدالعزیز خود اپنے والد کے مرید تھے۔ موصوف اپنے زمانہ میں مشائخ چشتی کی یادگار تھے۔ اور ان کے دم سے سرزمین دہلی میں چشتی طریقہ کی مشیخت اور اس کا فیض قائم تھا۔ آپ ۸۹۸ھ میں جونپور میں پیدا ہوئے۔ ڈیڑھ برس کے تھے کہ ان کے والد جونپور سے دہلی آگئے۔ آپ کا سن وفات ۱۰ جمادی الآخر ۹۷۵ھ ہے۔

شیخ عبدالعزیز بہت سی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں سے ایک ان کا رسالہ "عینیہ" ہے، جو شیخ امان پانی پتی کے رسالہ "غیریہ" کے جواب میں موصوف نے تحریر کیا ہے۔ آپ نے اس رسالہ میں وحدت وجود کے بہت سے گہرے مسائل اپنے کشفی رنگ میں لکھے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز اپنے ملفوظات میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "شیخ عبدالعزیز شکر بار کا رسالہ "عزیزیہ" بہت اچھا رسالہ ہے۔ نیز موصوف کا رسالہ "عینیہ" جو وحدت وجود کے متعلق ہے وہ بھی بہت خوب ہے۔ اس کے علاوہ ان کی اور تصانیف مثلاً "آداب السلوک" بھی اچھی کتاب ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے کہ شیخ عبدالعزیز کے والد شیخ حسن بن طاہر کی فن سلوک میں "مفتاح الفیض" نامی کتاب بہت خوب ہے۔

۶۔ شیخ قطب العالم

شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں سے شیخ قطب العالم سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ آپ بڑے عالم و فاضل اور اخلاق حمیدہ وصفات پسندیدہ کے مالک تھے۔ موصوف اپنے والدِ محترم کے سجادۂ ارشاد پر بڑی استقامت سے قائم رہے۔ آپ کے شب و روز طاعت و عبادت کے لیے وقف تھے۔ شیخ عبدالعزیز کے بڑے خلفاء میں سے ایک نجم الحق چاٹلدہ تھے۔ موصوف اپنے مرشد کے تمام خلفا اور مریدوں میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اور شیخ ممدوح سے انہیں بہت ربط تھا۔ ان دنوں شیخ عبدالعزیز کے مرید نجم الحق چاٹلدہ کو اپنے مرشد کا جانشین مانتے ہیں (اخبار الاخیار ص۲۸۲)

۷۔ شیخ رفیع الدین بن شیخ قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز

امام ولی اللہ "قول جمیل" میں لکھتے ہیں: "والد بزرگوار شیخ عبدالرحیم نے اپنے نانا رفیع الدین کی روح سے اخذِ فیض کیا۔ وہ یوں کہ شیخ رفیع الدین صاحب شاہ عبدالرحیم کی ولادت سے دو سال قبل خرق عادت کے طور پر قطب العالم، نجم الحق چاٹلدہ اور شیخ عبدالعزیز کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔"

۸۔ علامہ مسعود بن عمر تفتازانی

علامہ تفتازانی کے نام اور ان کے فقہی مذہب کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابن العماد "الشذرات" میں لکھتے ہیں کہ السیوطی نے طبقات النحاۃ" میں ان کا نام مسعود بتایا ہے۔ اور یہی نام مشہور بھی ہے۔ لیکن ابن حجر نے" الدرر الکامنۃ" اور" انباء العمر" میں مسعود کے بجائے محمود نام لکھا ہے۔ مولانا سندھی کی غیر مطبوعہ کتاب، التمہید میں ہے۔ شیخ عجیمی کہتے ہیں کہ علامہ تفتازانی کو شافعی بتایا جاتا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حنفی تھے۔ کیونکہ انہوں نے اصول فقہ حنفی میں کتابیں لکھی ہیں۔ نیز المنہل الصافی المستوفی بعد الوافی" میں علاء الدین محمد بن البخاری کو حنفی بتایا گیا ہے۔ اور ان کے حال میں لکھا گیا ہے کہ موصوف نے اپنے باپ، چچا اور تفتازانی سے فقہ پڑھی۔ عجیمی کہتے ہیں کہ علاؤ الدین بخاری حنفی کا تفتازانی شافعی سے فقہ پڑھنا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے صحیح بات یہ ہے تفتازانی شافعی نہیں حنفی تھے۔ سید احمد الطحطاوی" الدر المختار" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ تفتازانی حنفی تھے۔ جیساکہ" شرح المنار" کے دیباچہ میں" صاحب البحر" نے لکھا ہے۔ تفتازانی اپنے وقت میں حنفی علماء کے سردار شمار ہوتے تھے۔ اور انہیں حنفی قاضی کا منصب بھی سپرد کیا گیا تھا۔ "الہدایہ" کی جو شرح" سروجی" کی ہے، اس کا تکملہ تفتازانی نے لکھا ہے۔ اس کے علاوہ" فتاوی الحنفیہ شرح تلخیص الجامع الکبیر" اور" تلویح حاشیۃ التلویح" نام کی ان کی تصانیف ہیں۔

۹۔ ابن تیمیہ اور آیات متشابہات

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کی تفسیر "قُل ھُوَ اللہُ اَحَدٌ" مقالہ زیر بحث کی ترتیب کے وقت میرے سامنے موجود نہیں۔ البتہ ان کے رسالے "الاکلیل فی المتشابھت والتادیل" سے چند اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں (نور الحق علوی)۔

قرآن کی آیات متشابہات کے متعلق یہ نہیں کہا گیا کہ ان کی تفسیر اور ان کے معنی اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ آیت "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کا یہ مطلب ہے کہ اللہ کے سوا دوسروں کے لیے متشابہات کی تفسیر اور فہم معانی کی نفی کی گئی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ تو قرآن میں فرماتا ہے کہ "کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدّبروا آیاتہ" یعنی یہ برکت والی کتاب تمہاری طرف اس لیے اتاری گئی ہے کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور وخوض کریں۔ ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے۔ آیات محکمات کے لیے بھی اور متشابہات کے لیے بھی۔ اور کسی چیز میں تدبر اور غور تو اس کو سمجھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے "افلا یتدبرون القرآن" یعنی کیا یہ لوگ قرآن کی آیات میں تدبر نہیں کرتے۔ یہاں بھی تدبر کا حکم عام ہے۔ اور قرآن کی آیات متشابہات میں تدبر کرنے سے روکا نہیں گیا۔ بے شک فتنہ کی خاطر اور باتوں کو توڑ مروڑ کر اپنی من مانی ثابت کرنے کے لیے متشابہات میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق قرآن کی محکمات اور متشابہات دونوں قسم کی آیتوں میں غور و تدبر کرتا ہے، اور ان کے مطالب اور معانی

کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، وہ کسی مکروہ بات کا مرتکب نہیں ہوتا، اللہ تعالےٰ نے کہیں اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس اس نے تو قرآن کی آیات میں تدبر کرنے کا حکم دیا ہے، اور ایسا کرنے والے کی تعریف کی ہے۔

حسن بصری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے قرآن مجید کی جو بھی آیت نازل کی ہے، وہ اس غرض سے نازل کی ہے کہ لوگ سمجھیں کہ وہ آیت کیوں نازل کی گئی۔ اور اس کا کیا مطلب ہے۔ اس میں محکم اور متشابہہ کی کوئی تخصیص نہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ میں نے ابن عباس سے قرآن از اول تا آخر کئی بار پڑھا۔ میں ایک ایک آیت پر رُکتا اور ابن عباس سے اس کے معنی پوچھتا تھا۔ دیکھئے نا! یہ ابن عباس جو "حبرِ اُمت" کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں، مجاہد کو قرآن کی ہر آیت کا مطلب سمجھاتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس کے اس مسلک کی وجہ سے ہی مجاہد اور دوسرے علماء جو اس معاملہ میں ان کے ہم خیال ہیں، "و ما یعلم تاویلہ الا اللّٰہ والراسخون فی العلم" پر وقف مانتے ہیں۔ یعنی ان کا مطلب "راسخون فی العلم" بھی جان سکتے ہیں، کیونکہ مجاہد نے خود ابن عباس سے تمام کی تمام آیات کی تفسیر اور ان کا مقصود سمجھا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بزرگ بھی قرآن کی کسی آیت کی تفسیر کرنا ناممکن نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ ان میں سے کسی نے یہ کہا تھا کہ قرآن کی فلاں آیت چونکہ متشابہات میں سے ہے، اس لیے اس کا مطلب معلوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اس قسم کی بات نہ سلفِ اُمت میں سے کسی نے کہی اور نہ ائمہ کرام نے جن کی لوگ پیروی کرتے ہیں، کبھی یہ کہا کہ قرآن میں ایسی آیتیں بھی ہیں، جن کا مطلب معلوم نہیں ہوسکتا اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کا مقصود معلوم نہ تھا۔ اور نہ اہلِ علم اور اہلِ ایمان

۔ ان آیات کے مفہوم کو جانتے تھے۔ ہمیں سلف امت، ائمہ اور امام احمد بن حنبل کے متعلق مطلق یہ علم نہیں کہ ان میں سے کسی بزرگ نے کبھی یہ کہا ہو کہ آیاتِ متشابہات کا مطلب کوئی معلوم ہی نہیں کر سکتا۔ یا ان بزرگوں نے قرآن کے ایک حصے کو "کلامِ اعجمی" بنا دیا ہو کہ اس کا کوئی مطلب ہی نہ سمجھ سکے۔ یا ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل کی ہیں کہ وہ سرے سے ناقابلِ فہم ہیں۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ قرآن مجید کی وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، ان کے متعلق ان بزرگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس ضمن میں فرقہ جہمیہ کی تاویلات سے بچا جائے۔ بے شک ان بزرگوں نے ایسی تاویلات کی تردید کی ہے اور ان کو باطل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام احمد بن حنبل اور دوسرے ائمہ کی صاف اور واضح صراحتیں موجود ہیں کہ وہ آیات متشابہات میں صرف جہمیوں کی تاویلات کو باطل قرار دیتے تھے۔ باقی رہا متشابہات کا مطلب و مقصود معلوم کرنا، سو اس بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ آیات متشابہات کے معنی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ ان کی تفسیر و تشریح میں سکوت کرنا نہیں چاہیئے، بلکہ تحریف اور الحاد سے بچتے ہوئے ائمہ کے اتفاق رائے سے ان آیات کے معنی معین کرنے چاہیئں۔ الغرض ان ائمہ کا قرآن کی آیات متشابہات کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ ان کے متعلق جہمیہ فرقہ کی جو تاویلات ہیں، ان کو باطل سمجھا جائے، نہ کہ ان کے معاملہ میں بالکل توقف اختیار کیا جائے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ صحابہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاوت کے ساتھ ساتھ قرآن کی تفسیر بھی سیکھتے تھے۔ اور اس ضمن میں کسی صحابی کا کوئی ایسا قول ہم تک نہیں پہنچا، جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی

کسی آیت کی تفسیر کرنے سے رُک گئے اور آپؒ نے اس کی تفسیر نہیں فرمائی۔

۱۱۔ ربطِ آیات

ابوبکر بن العربی "سراج المریدین" میں لکھتے ہیں۔ قرآن مجید کی آیات میں آپس میں اس طرح ربط پیدا کرنا کہ وہ تسلسلِ عبارت کے اعتبار سے ایک جملہ اور کلمہ کی حیثیت اختیار کرلیں۔ ان کے مطالب اور معانی باہم دگیر پیوست ہوجائیں۔ اور ان کی ترتیب اور ترکیب ایک سلسلہ میں منسلک ہو جائے، الغرض قرآن مجید کی آیات میں اس طرح ربط پیدا کرنا بہت بڑا علم ہے۔ اس موضوع پر ایک عالم کے سوا اب تک کسی نے بحث نہیں کی۔ اور عالم موصوف بھی سورۂ بقرہ سے آگے نہیں بڑھے۔ البتہ خدا تعالیٰ نے اس علم کو مجھ پر واشگاف کیا ہے۔ لیکن جب میں نے دیکھا کہ لوگوں میں اس علم کا کوئی اہل نہیں۔ اور وہ بے کار کاموں میں الجھے ہوئے ہیں تو میں نے اس علم کو موضوع بحث بنانا چھوڑ دیا۔ اور اس معاملہ کو صرف اللہ اور اپنے درمیان رہنے دیا۔

ایک اور عالم کا بیان ہے کہ سب سے پہلے جس عالم نے قرآن کی آیات میں ربط پیدا کرنے کے علم کی طرف توجہ کی، ان کا نام ابوبکر نیشاپوری تھا۔ موصوف بغداد کے علماء کو اس بنا پر قابلِ ملامت گردانتے تھے کہ وہ آیات کے ربط کے علم سے بے بہرہ تھے۔ اسی سلسلہ میں شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن کی آیات چونکہ مختلف واقعات کے ضمن میں اتری ہیں، اس لیے ان میں آپس میں کوئی ربط نہیں، شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ آیات کا نزول تو واقعات کے اعتبار سے

ہوا۔ لیکن قرآن میں ان کی جو موجودہ ترتیب ہے اور جس طریق سے ان کو جمع کیا گیا ہے۔ وہ حکمت کے اصولوں پر مبنی ہے۔ چنانچہ قرآن کی سورتوں اور آیات کی موجودہ ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ یہ ترتیب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہے۔ اور قرآن سارے کا سارا ایک بار اسی شکل میں لوحِ محفوظ سے "بیت العزت" میں اتارا گیا تھا۔ قرآن کا اگر اسلوب بیان بمنزلہ اعجاز کے ہے تو اسی طرح اس کی آیات و سُور کی ترتیب بھی اعجاز کا درجہ رکھتی ہے۔ قرآن کی آیات پر غور کرنے کے لیے سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ ہم ایک آیت کو لیں۔ اور سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ آیت خود اپنے طور پر مستقل ہے، یا پہلی آیتوں کے مضمون کی تکمیل کرتی ہے۔ اب اگر یہ آیت فی نفسہٖ مستقل ہے تو دیکھنا چاہیئے کہ اس کا پہلی آیت سے کیا تعلق ہے۔ اگر آیات کے باہمی ربط کو اسی طرح معلوم کیا جائے تو یہ ایک بہت بڑا علم ہے۔ اس طرح سورتوں کے باہمی ربط کو بھی سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

امام رازی سورہ لبقرہ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سورہ کے نظم اور اس کی آیات کی ترتیب کی خوبیوں اور لطافت کے متعلق غور کرے گا، وہ لاریب اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ قرآن مجید جس طرح فصاحتِ الفاظ اور بلاغتِ معانی میں ایک معجزہ ہے، اسی طرح وہ اپنے نظم اور آیات کی ترتیب کے اعتبار سے بھی ایک اعجاز ہے۔ لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ جمہور مفسرین قرآن کے نظم اور اس کی ترتیب کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ "الاتقان"

۱۱۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی

(مولانا سندھی کی غیر مطبوعہ کتاب "التمہید" میں ہے۔

اسلامی ہندوستان میں دوسری ہزارویں صدی ہجری سے علم حدیث کی اشاعت شروع ہوئی۔ اور اس کی ابتدا شیخ عبدالحق دہلوی سے کی موصوف نے شہر دھلی کو اپنا مرکز بنایا اور تقریباً پچاس برس تک وہاں درس دیتے رہے۔ شیخ عبدالحق کا فن حدیث کے متعلق طریقۂ تدریس حسب ذیل تھا۔

(الف) وہ حدیث سے حنفی فقہ کی تائید کرتے تھے۔

(ب) تصوف کے مختلف طریقوں اور خاص طور پر قادری اور نقشبندی طریقہ کی حمایت ان کا مسلک تھا۔

(ج) وہ اُمرائے دولت اور سلاطین کی سیاست سے الگ رہتے تھے۔ اور ان کے معاملات سے بالکل تعرض نہ کرتے تھے۔

اگر عامۂ مسلمین کے رسوم ورواج سنت کے موافق ہوتے تو اس سے بہتر اور کون سی چیز ہوسکتی تھی۔ لیکن اگر ان رسوم و رواج میں سنت کی ذرا سی مخالفت ہوتی تو شیخ عبدالحق کا مسلک یہ تھا کہ قدرے تاویل کر کے دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ اگر لوگوں کے رسوم ورواج سُنت کے بالکل خلاف ہوتے تو آپ کھُلے بندوں ان رسوم ورواج کا انکار نہ کرتے۔ اس مضمون کی جو حدیث ہوتی وہ ویسی ہی بیان کر دیتے اور بعد کے آنے والوں کے معاملات کو بدلے ہوئے حالات اور اختلافِ زمانہ کا نتیجہ بتاتے۔

شیخ عبدالحق صاحب کے اس طریقۂ تدریس کا فائدہ یہ ہوا کہ وہ لوگ جن کے کانوں تک چار سو برس کیا چھ سو برس سے حدیث کی آواز نہیں پہنچی تھی، اور ان کے دماغ اس سے بالکل نامانوس تھے، ان میں اس طرح حدیث کی اشاعت ہوسکی۔ ورنہ اگر ابتدا ہی میں حدیث و فقہ، شریعت و تصوف اور سُنت و بدعت کے جھگڑے شروع ہو جاتے تو عامۃ الناس میں حدیث

کا علم کیسے رواج پا سکتا۔

اس کے علاوہ طلبہ میں شیخ عبدالحق کے طریقہ کی مقبولیت کے کچھ اور اسباب بھی ہیں۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ شیخ موصوف عام محدثین کی اس رائے سے متفق نہیں کہ صحیح حدیثوں کی غالب تعداد صرف ان پانچ کتابوں یعنی بخاری، مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی تک منحصر ہے۔ اس کے برعکس وہ اس معاملہ میں شیخ کمال الدین ابن ہمام کے ہم خیال ہیں۔ ابن ہمام کے نزدیک بخاری اور مسلم کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں کی مندرجہ احادیث سے بھی سند لی جا سکتی ہے۔ اور اس بارے میں بخاری اور مسلم کو حدیث کی دوسری کتابوں پر کوئی ترجیح حاصل نہیں۔ ہاں اس ضمن میں یہ شرط ضروری ہے کہ ان احادیث کی روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راویوں کے پائے کے ہوں۔ ابن ہمام اور شیخ عبدالحق کے اس مسلک کا فائدہ یہ ہے کہ علمائے حنفیہ کو اس کی وجہ سے اپنے مذہب کی تائید کے لیے وجۂ جواز مل جاتی ہے ورنہ ان علماء کے نزدیک حدیث کی مذکورہ بالا پانچ کتابوں میں جو حدیثیں ہیں، ان میں سے اکثر فقہ حنفی کے فیصلوں کے خلاف جاتی ہیں۔

شیخ عبدالحق کے طریقۂ حدیث کی مقبولیت کا دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ مذہب حنفی کی تائید کے سلسلہ میں جلال الدین سیوطی کے مجموعات احادیث مثلاً الجامع الکبیر اور الدرالمنثور وغیرہ سے بھی حدیثیں بطور سند لے لیتے ہیں۔ اس ذیل میں شیخ موصوف امام عینی، ابن ہمام اور ان کے پیروؤں میں سے جو فقہائے محدثین ہیں، ان کے بیانات کو بھی فقہ حنفی کی تائید میں جابجا ذکر کرتے ہیں۔ نیز شیخ عبدالحق نے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تمیز کے لیے چند قواعد وضع کیے ہیں، جن سے فقہائے حنفیہ اپنے مذہب کی تائید کے

لیے استدلال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم شیخ موصوف کی کتاب "اللمعات" سے یہاں ایک مثال نقل کرتے ہیں۔

تیمم کے باب میں لکھتے ہیں: "تمہیں جاننا چاہیئے کہ تیمم کے بارے میں مختلف و متعارض حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ بعض حدیثوں میں دو بار ہاتھ مارنے کا ذکر ہے، اور بعض میں صرف ایک بار۔ بعض میں صرف ہتھیلیوں کا ہے۔ اور بعض میں کہنیوں تک بازوؤں کا بھی۔ چنانچہ احتیاط یہی ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث پر عمل کیا جائے۔

"اب تم سوال کر سکتے ہو کہ باہم متعارض حدیثوں کا یہ حل تو صرف اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ سب کی سب حدیثیں برابر مرتبہ کی ہوتیں لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث تو احادیث کی صحیح کتابوں میں موجود نہیں۔ اب اس حدیث کو کتب صحاح کی احادیث پہ ترجیح دینے کے کیا معنی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوبار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث کا کتب صحاح میں مذکور نہ ہونا خود اپنی جگہ محل نظر ہے، جیسا کہ ہم پہلے حاکم اور دارقطنی سے نقل کر چکے ہیں۔ پھر بات یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس حدیث سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے، ہو سکتا ہے کہ ان کے زمانے میں اس حدیث کے جتنے راوی ہوں، وہ اس حدیث کی صحت اور قوت کے لیے کافی ہوں۔ بعد کے زمانے میں جن راویوں نے اس حدیث کو روایت کیا ہو وہ اتنے بلند پائے کے نہ ہوں۔ اور ان کی وجہ سے کتب صحاح کے مرتب کرنے والوں نے اس حدیث کو اپنے مجموعوں میں درج نہ کیا ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ اگر کوئی حدیث متاخرین کے نزدیک ضعیف ہو تو وہ حدیث متقدمین کے ہاں بھی ضعیف ہو۔

کیا یہ واقعہ نہیں کہ امام ابو حنیفہ تک جو حدیثیں پہنچی ہیں، ان کا کبھی تو ایک راوی تابعی ہے، جو کسی صحابی سے روایت کرتا ہے۔ اور کہیں دو یا تین راوی ہیں۔ اب ابو حنیفہ کے زمانے کے بعد ان احادیث کو جن راویوں نے روایت کیا، وہ اُوپر کے راویوں کے درجے کے نہ تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر یہ روائتیں بخاری، مسلم، ترمذی وغیرہم علمائے حدیث کے نزدیک ضعیف قرار پائیں۔ لیکن اگر ان سے پہلے امام ابو حنیفہ نے انہی احادیث سے استدلال کیا تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں صحت اور قوت کے اعتبار سے یہ حدیثیں محل نظر نہ تھیں۔ اس بات پر غور کرو۔ بے شک یہ بڑا اچھا نکتہ ہے۔"

میرا کہنا یہ ہے کہ جو شخص حدیث کے فن میں محققانہ دسترس رکھتا ہے اور احادیث کی اسناد، ان کی متابعات اور شواہد پر اس کی نظر ہے، وہ شیخ عبدالحق دہلوی کے اس نظریہ سے کبھی اتفاق نہیں کرے گا۔ اور اُسے بغیر کسی خاص محنت کے اس نظریہ کا سُقم نظر آجائے گا۔ کسی حدیث کی صحت پرکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ از اول تا آخر جن راویوں کے ذریعہ حدیث مذکور ہم تک پہنچی ان سب کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اگر تمام راوی صحت کے معیار پر پورے اتریں گے تو ان کی روایت کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً جب ہم امام بخاری کی کسی روایت کو صحیح مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس روایت کے رجال کا جو سلسلہ ہے، وہ سارے کا سارا قابلِ اعتماد ہے۔ اس لیے بخاری کی یہ حدیث صحیح ہے۔

شیخ عبدالحق کے حدیث کے بارے میں اُوپر کے نظریۂ صحت پر دُوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آخر یہ کیسے ثابت کیا جائے گا کہ ائمہ متقدمین تک

جو احادیث پہنچیں، ان کے راوی ثقہ تھے۔ اور بعد میں جیسا کہ شیخ موصوف کا کہنا ہے، ان احادیث کو ایسے لوگوں نے روایت کیا جو پایۂ اعتبار سے گرے ہوئے تھے۔ یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے۔ ورنہ محض یہ کہہ دینا تو کسی صورت قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے شیخ عبدالحق کے پاس اس کے لیے کوئی دلیل نہیں۔

۱۲۔ تحقیقِ حدیث کا صحیح مسلک

امام نوویؒ "تقریب" میں لکھتے ہیں:۔

" احادیث صحیحہ کا پہلا مجموعہ جو مرتب ہوا، وہ صحیح بخاری ہے۔ اس کے بعد مسلم کا درجہ ہے۔ اور یہ دونوں کی دونوں قرآن مجید کے بعد "اصح الکتب" ہیں۔ البتہ ان دونوں میں صحیح بخاری کا درجہ صحت اور فوائد کے اعتبار سے مسلم سے بلند ہے۔ صحیح مسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف طرقِ حدیث کو ایک جگہ پر جمع کر دیا گیا ہے۔ راہ ثواب یہ ہے کہ بخاری، مسلم، سننِ ابی داؤد، ترمذی اور نسائی، یعنی ان پانچ کتابوں سے شاید ہی کوئی صحیح حدیث رہ گئی ہو، جس کا ان میں ذکر نہ ہو۔

"اب جلال الدین سیوطی ہیں جو "تدریب الراوی" نام کی کتاب میں صحیح حدیثوں کو صرف اور ان پانچ کتابوں میں منحصر نہیں مانتے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ "زوائد" اور دوسری کتبِ حدیث میں بھی بہت سی صحیح احادیث پائی جاتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ امام نووی کے اس قول میں کہ صحیح حدیثیں تمام تر پانچ کتبِ صحاح میں منحصر ہیں۔ اور السیوطی کے اس قول میں کہ "مجمع الزوائد" میں

بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، توافق کیسے ہوگا؟۔ اور ان دونوں میں کون سا قول قابلِ قبول ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہونا چاہیئے کہ پہلا قول تو محققین کی جماعت کا ہے اور دوسرا قول گروہِ ورا قین کا ہے، جو تحقیق کے بجائے ورق گردانی سے شغف رکھتا ہے۔

امام ولی اللہ "قرۃ العینین" میں فرماتے ہیں :" وہ جماعت جو علم حدیث میں اجتہاد و تحقیق کے طریقے پر عامل نہیں۔ اور انہوں نے محقق استادوں سے حدیث کا علم حاصل نہیں کیا۔ وہ دراصل" دراقی" طریقہ پر گامزن ہیں۔ یہ جماعت ملتِ مصطفیٰ کا سوفسطائی گروہ ہے۔ انہوں نے نہ تو سلف کی تقلید کا دامن مضبوطی سے پکڑا۔ اور نہ اجتہاد کا راستہ صحیح طور پر اختیار کیا۔"

ہم نے کتبِ حدیث کے مختلف طبقات کے متعلق امام ولی اللہ صاحب سے بہتر اور اعلیٰ کہیں اور بحث نہیں دیکھی۔ امام ولی اللہ نے اسے "حجۃ اللہ البالغۃ" میں ثبت فرمایا ہے۔ پھر ان کے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیز نے اس کی "عجالہ نافعہ" میں مزید تشریح کی ہے۔ اس کے بعد مولانا محمد قاسم دیوبندی نے "ہدایۃ الشیعہ" میں اس بات کو عقلی دلائل کے ذریعہ اور واضح کیا۔ ان بزرگوں کی توضیحات کے بعد ابنِ ہمام کا یہ مسلک کہ حدیث کی کتابوں میں طبقات کا سرے سے وجود ہی نہیں، صاف طور پر غلط نظر آتا ہے۔ اور اسی طرح سیوطی کی اس رائے کا بھی ضعف ظاہر ہو جاتا ہے، جس میں کتب حدیث کے دوسرے تیسرے اور چوتھے طبقے میں کوئی فرق نہیں مانا گیا۔" التمہید"

۱۳۔ قاضی عیاض

شاہ عبدالعزیز صاحب" عجالہ نافعہ" میں لکھتے ہیں۔ کتبِ حدیث کے

پہلے طبقے کی تین کتابیں ہیں۔ موطأ، صحیح بخاری، صحیح مسلم۔ قاضی عیاض نے مشارق الانوار نام کی کتاب میں ان تینوں کتبِ حدیث کی شرح لکھی ہے۔ قاضی عیاض کی "مشارق الانوار" اور صغانی کی "مشارق الانوار" میں خلط نہ ہونا چاہیئے۔ صغانی نے تو اپنی کتاب میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث کو ان کی اسناد اور ان کے لمبے قصے حذف کر کے یکجا کر دیا ہے اور قاضی عیاض کی یہ کتاب شرح ہے مؤطا، بخاری اور مسلم کی۔ اور ایک اور کتاب "جامع الاصول" نام کی ہے جس کے مصنف ابنِ اثیر ہیں۔ انہوں نے اس میں صحاح ستہ کی شرح لکھی ہے لیکن ابن اثیر نے ابنِ ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا۔ بلکہ وہ مؤطا کو چھٹی صحیح کتاب قرار دیتے ہیں۔

دوسری "مشارق الانوار" کے مصنف صغانی کا پورا نام حسن بن محمد ہے۔ موصوف لاہوری ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے مشہور فقیہہ اور محدّث ہیں۔ بڑے بڑے بزرگان طریقت جیسے شیخ الاسلام فرید الدین اجوانی، سلطان المشائخ نظام الدین دہلوی اور دوسرے اکابر فقہاء فقہ و حدیث میں امام علامہ صغانی کو اپنا مرجع اسناد مانتے ہیں۔ علامہ صغانی نے ہدایہ کے مصنف کے بیٹے عمر المرغینانی سے علم حاصل کیا۔ الغرض امام صغانی پہلے شیخ الہند ہیں۔ ان کا سن وفات ۶۵۰ھ ہے۔ "التمہید"

۱۴۔ حافظ ابنِ عبد البر

حافظ ابنِ عبد البر کی کتاب "التمہید" کا مکمل نسخہ مغرب میں موجود ہے۔ مجھے اس کا علم مکہ معظمہ کے زمانۂ قیام میں ہوا۔ ہندوستان میں اس کتاب کی

چند جلدیں میرے مطالعہ سے گزری تھیں۔ یہ جلدیں مولوی شمس الحق عظیم آبادی کے کتب خانے کی تھیں۔ بعدازاں اس کتاب کی چند اور جلدیں کابل میں میرے مطالعہ میں آئیں۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب میں نے دیکھا کہ ہندوستان اور کابل کے نسخوں کا کاتب ایک ہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ جب ہندوستان تاراج ہوا تو کتاب کی یہ جلدیں یہیں سے کابل پہنچیں۔

اڑائے کچھ ورق لالہ نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری

۱۵ امام ابو یوسف

آپ کا پورا نام یعقوب بن ابراہیم انصاری ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے علم حاصل کیا تھا۔ ابن معین اور امام احمد مشہور محدث نے ان کو ثقہ مانا ہے۔ آپ مہدی، ہادی اور ہارون تینوں خلفائے عباسی کے زمانوں میں منصب قضاۃ پر فائز رہے۔ امام ابو یوسف ہی خلافت کے تمام ممالک میں قاضیوں کو مقرر کرتے تھے۔ آپ پہلے شخص ہیں جن کو "قاضی القضاۃ" کا لقب دیا گیا۔ آپ کو "قاضی قضاۃ الدنیا" کہا جاتا تھا۔ کیونکہ آپ کے ذمہ خلیفہ کی تمام مملکت میں قاضی مقرر کرنا تھا۔ امام ابو یوسف نے ۱۸۲ھ میں وفات پائی۔ (تاج التراجم از حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا)

۱۶ فتاویٰ تاتارخانیہ

اسلامی فقہ کی یہ کتاب مولانا عالم بن علاء اندرپتی دہلوی متوفی ۷۸۶ھ

نے امیر کبیر تاتار خاں دہلوی کے نام نامی پر لکھی۔ امیر تاتار خاں بچے ہی تھے کہ سلطان غیاث الدین تغلق کو کسی جنگ میں ملے تھے۔ سلطان نے خاص طور پر ان کی تربیت کی۔ سلطان محمد شاہ تغلق نے امیر تاتار خاں کو اپنے اراکین سلطنت میں شامل کر لیا۔ امیر مذکور بہت سخی، عادل اور بہادر تھے۔ تفسیر تاتار خاں انہیں کی تصنیف ہے۔ نیز مولانا عالم بن علاء نے اسی امیر کے کہنے سے فتاویٰ تاتار خانیہ مرتب کیا۔ اسی کتاب کا اصل نام "زاد السفر" ہے۔ یہ ۷۷۷ھ میں تصنیف ہوئی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے ہر چند چاہا کہ مولانا عالم بن علاء ان فتاویٰ کو اس کے نام پر معنون کریں، لیکن انہوں نے قبول نہ کیا بات یہ ہے کہ مولانا اور امیر تاتار خاں کی آپس میں بڑی دوستی تھی۔ فتاویٰ تاتار خانیہ بہت بڑی کتاب ہے۔ مصنف نے اس میں محیط برہانی، ذخیرہ، خانیہ اور ظہیریہ کے مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ فتاویٰ تاتار خانیہ کی امام ابراہیم بن محمد متوفی ۹۵۶ھ نے ایک جلد میں تلخیص کی۔ اور وہ مسائل جو غریب تھے یا جن سے اکثر واسطہ پڑتا ہے اور وہ متداول کتابوں میں نہیں ملتے۔ ان مسائل کو انہوں نے منتخب کیا۔ (نزہتہ الخواطر از مولانا عبدالحی الحسنی)۔

۱۷۔ شیخ محب اللہ فاضل خاں

نواب صدیق حسن لکھتے ہیں۔ شیخ محب اللہ سلطان عالمگیر کی خدمت میں تھے۔ سلطان نے انہیں لکھنؤ کے منصب قضاۃ پر متعین کیا۔ ایک مدت کے بعد ان کو حیدر آباد کی قضاۃ سپرد ہوئی۔ پھر سلطان نے انہیں وہاں سے الگ کر دیا۔ اور اپنے پوتے رفیع القدر کی تعلیم و تربیت ان کے ذمہ کی۔

عالمگیر نے اپنی آخری عمر میں جب اپنے بیٹے محمد معظم کو کابل کی امارت تفویض کی اور محمد معظم اپنے بیٹے رفیع القدر کے ساتھ دکن سے دہلی روانہ ہوا تو اُس نے قاضی محب اللہ کو بھی ساتھ لے لیا۔ عالمگیر کی وفات کے بعد جب معظم نے شاہ عالم کا لقب اختیار کیا اور ہندوستان کا تخت حاصل کرنے کے لیے وہ کابل سے دہلی کی طرف چلا تو اس نے قاضی محبّ اللہ کو تمام سلطنت کی صدارت عظمیٰ سپرد کی۔ اور اُسے فاضل خاں کا لقب عطا کیا۔ شیخ محبّ اللہ کا سن وفات ۱۱۱۹ھ ہے۔ (ابجد العلوم ، ماثر الکرام و تذکرہ علمائے ہند)

۱۸۔ امام محمدؒ

امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تدوین و ترویج میں سب سے بڑا حصہ ان کے دو شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو یوسف تو قاضی القضاۃ تھے۔ اور خلافت عباسی کے کل ممالک میں قاضیوں کا نصب و عزل ان کے ذمہ تھا۔ امام محمد نے عراقی فقہ کو مدون کیا۔ ان کی تین کتابیں مشہور ہیں۔

(۱) امام مالک کی مؤطاؔ میں عراقی فقہ کے موافق جس قدر روایتیں تھیں، امام محمد نے ان کو اپنی کتاب مؤطاؔ میں جمع کر دیا۔

(۲) مؤطاؔ مالک میں جو روایتیں عراقی فقہ کے مخالف تھیں، امام محمدؒ نے اپنی تصنیف "کتاب الحج" میں ان پر تنقید کی۔

(۳) اہل مدینہ تک ابن مسعود کے شاگردوں کی بہت سی روایتیں پہنچی تھیں۔ اور امام ابو حنیفہ اکثر اپنے اجتہاد میں ابن مسعود کے ان شاگردوں کی روایتوں سے ہی استدلال کرتے ہیں، امام محمد نے "کتاب الآثار" میں ان روایات

کو جمع کر دیا۔

شیخ الاسلام ابن حجر جو حنفی علمار کے حالات بیان کرنے میں زیادہ انصاف نہیں کر سکے "لسان المیزان" میں امام محمد کے ذکر میں لکھتے ہیں "کذبہ ابو یوسف" یعنی ابو یوسف نے ان پر جھوٹ بولنے کا الزام لگایا۔ اصل واقعہ صرف اتنا ہے کہ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے چار مسئلے روایت کئے لیکن بعد میں وہ انہیں بھول گئے۔ جب امام محمد نے انہیں یاد دلایا کہ آپ نے یہ روائتیں مجھے سُنائی تھیں تو امام ابو یوسف نے انکار کر دیا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے، جب کہ دونوں بزرگوں میں تنافر پیدا ہو چکا تھا۔ (اس تنافر کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو شرح سیر کبیر از سرخسی)۔ الغرض یہ معاملہ حدیث دلسی کا ہے، نہ کذب کا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ ان چاروں روایتوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔ لیکن اس سے امام محمد کے ثقہ ہونے پر تو اثر نہیں پڑتا۔

۱۹۔ فقہ حنفی کی خصوصیات

شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں:۔

فقہا و مجتہدین نے جو شرعی احکام کے دلائل اور ان کے ماخذوں سے بحث کرتے ہیں، جب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جو ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ نیز صحابہ اور تابعین کے جو آثار و روایات ان تک پہنچیں، وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی احادیث اور صحابہ و تابعین کے یہی آثار و روایات ہی ہیں، جن پر بیشتر احکام شرعی کے استخراج کا دار و مدار ہے

تو وہ اس معاملہ میں ورطۂ حیرت میں پڑ گئے۔ چنانچہ انہوں نے احادیث و روایات کے اس تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے۔

(الف) احادیث و روایات کے تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے امام مالک کا تو یہ مسلک ہے کہ وہ اس معاملہ میں اہلِ مدینہ کے معمولات کو حَکَم مانتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ مدینہ بیت الرسولؐ تھا۔ خلفاء کا مرکز تھا۔ صحابہ کی اولاد اور اہلِ بیت وہیں رہتے رہے۔ اور مدینہ ہی میں اللہ تعالیٰ کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اترتی رہی۔ یہ اسباب ہیں، جن کی وجہ سے ماننا پڑتا ہے کہ اہلِ مدینہ اللہ تعالیٰ کے اتارے ہوئے احکام کی حکمت سے خوب واقف تھے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث اور کسی صحابی کی جو روایت اہل مدینہ کے عام معمولات کے خلاف مروی ہے، وہ یا تو منسوخ ہے۔ یا اس کی دوسری تاویل کی گئی ہے۔ یا وہ کسی خاص واقعہ کے متعلق ہے، یا وہ محذوف ہے۔ الغرض اہلِ مدینہ کے عمل کے خلاف ان کے ہاں کوئی حدیث یا روایت قابلِ اعتبار نہیں۔

(ب) امام مالک نے تو صرف اہلِ مدینہ کے عمل کو حجت مانا۔ لیکن اس کے برعکس امام شافعی تمام اہلِ حجاز کے عمل کو حَکَم مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ امام شافعی نے روایات کو جانچ پرکھا بھی۔ چنانچہ انہوں نے بعض روایات کو ایک حالت پر محمول کیا۔ دوسری روایات کو کسی دوسری حالت پر۔ اس طرح ان کے باہمی اختلاف کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اور جہاں تک ممکن تھا، متعارض احادیث میں مطابقت پیدا کی۔ بعد ازاں امام شافعی مصر اور عراق گئے۔ ان ملکوں کے ثقہ لوگوں سے آپ نے بہت سی روایات سُنیں اور آپ نے ان میں سے بعض روایتوں کو اہلِ حجاز کے عمل پر ترجیح دی۔ چنانچہ اس طرح امام شافعی کے مذہب میں دو قول

ہو گئے۔ ایک قدیم اور ایک مصر اور عراق کے سفر کے بعد کا قول۔

(ج) امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ وہ حدیث کو جیسے کہ وہ مروی ہے، لیتے ہیں اور اس میں کسی قسم کی تاویل نہیں کرتے۔ اگر ایک ہی معاملے کے متعلق مختلف حدیثیں مروی ہوں۔ اور ان میں علّت کا اختلاف نہ بھی ہو تو امام احمد بن حنبل ان سب حدیثوں کو قبول کرتے اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ مسلک قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ عمومی حکم چاہتا ہے اور یہاں ایک ہی چیز کے متعلق بغیر کسی وجہ کے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ قیاس کی اس عدم رعایت کی وجہ سے ہی امام احمد بن حنبل کے مذہب کو ظاہری کا نام دیا جاتا ہے۔

(د) باقی رہا امام ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کا طریقہ۔ سو وہ بالکل صاف اور واضح ہے۔ البتہ اس کی وضاحت کچھ تفصیل چاہتی ہے۔

ہم نے احکام شریعت میں جو غور و خوض کیا تو ہمیں شریعت کے احکام کی مندرجہ ذیل دو صنفیں معلوم ہوئیں۔ ایک صنف تو قواعد کلیہ کی ہے، جن میں کہیں اور کبھی بھی کسی طرح کے استثنیٰ کا امکان نہیں پایا جاتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے حکم "لاتزر وازرۃ وزر اخری" یعنی ہر شخص اپنے فعل کا ذمہ دار ہے۔ اور ایک کی بلا دوسرے کے سر تھوپی نہیں جاسکتی۔ یا جس قدر فائدہ لیا ہوگا، اسی مقدار میں اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ یا یہ قاعدہ کہ پیداوار کا مالک وہ ہے، جو اگر پیداوار کے بجائے نقصان ہو، تو وہ اس کا بھی ضامن ہو۔ یا یہ کلیہ کہ اگر ایک بار غلام کو آزاد کر دیا جائے تو پھر اس فیصلہ کو بدلا نہیں جاسکتا۔ یا یہ اصول کہ خریدنے والا قبول کرے اور بیچنے والے کو اس پہ اتفاق ہو تو سودا طے ہو جاتا ہے۔ یا یہ قاعدہ کہ مدعی کو اپنے

دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرنے چاہئیں۔ اور اگر مدعا علیہ کو انکار ہو تو وہ قسم کھائے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے اور عمومی اصول قواعد کلیہ ہیں۔

شریعت کے احکام کی دوسری صنف یہ ہے کہ کسی جزوی واقعہ یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی حکم صادر ہوا۔ اس طرح کے حکم کو قواعد کلیہ کے مقابلہ میں ایک امر استثنائی سمجھا جائے گا۔ مجتہد کو چاہیئے کہ وہ قاعدے اور احکام بناتے وقت قواعد کلیہ کا خیال رکھے۔ اور اگر اسے ایسی احادیث اور روایات ملیں جو ان قواعد کلیہ کے خلاف ہوں اور وہ نہ جان سکے کہ ایسی خلاف قاعدہ روایات کے اسباب و وجوہ کیا ہیں تو اُسے چاہیئے کہ ان کی بنا پر قواعد کلیہ کو نہ چھوڑے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر خرید و فروخت میں کوئی بے جا اور فاسد شرط لگا دی جائے تو ایسی خرید و فروخت باطل ہو جاتی ہے لیکن اس ضمن میں حضرت جابرؓ سے ایک روایت ہے، جس میں اونٹ کی فروخت کا ذکر ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی گئی ہے کہ اونٹ کا سودا تو اب ہو چکا۔ البتہ وہ اس پر مدینہ تک سواری کر سکتے ہیں۔ اس حدیث میں جو قصہ مذکور ہے تو اس کی حیثیت ایک شخصی اور جزوی واقعہ کی ہے۔ اور یہ کسی طرح پہلے قاعدہ کلیہ کا معارض نہیں ہو سکتا۔

دوسری مثال "مصراۃ" کی حدیث کی ہے۔ قاعدہ کلیہ تو یہ ہے کہ جس قدر فائدہ ہو گا، اسی کے مطابق تاوان ادا کرنا ہو گا۔ لیکن "مصراۃ" کی حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تم خریدی ہوئی اونٹنی واپس کر سکتے ہو۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ قیمت کے علاوہ ایک صاع کھجور بھی دو۔ عام طور پر لوگ دودھ دینے والے جانوروں کو بیچتے وقت یہ کرتے ہیں کہ ان کا ایک آدھ دن دودھ نہیں نکالتے۔ اور اس حالت میں انہیں بیچ دیتے ہیں۔ "مصراۃ" کی حدیث

میں اسی طرح کا ایک واقعہ مذکور ہے۔ ایک صحابی نے ایک اونٹنی خریدی تھی۔ اور دو تین دن کے بعد آپ نے اُسے واپس کرنے کی اجازت دی۔ اور اس دودھ کے بدلے میں صرف ایک صاع کا معاوضہ تجویز فرمایا۔ ظاہر ہے ایک صاع کا تاوان دُودھ کی مقدار سے کم تھا اور قاعدہ کلیہ اس کے خلاف ہے۔ اس حالت میں مجتہد اس واقعہ کو ایک خاص حالت پر محمول کرے گا۔ اور اس سے قاعدہ کلیہ کو نہیں توڑے گا۔

قواعد کلیہ اور جزوی روایات کے اس طرح کے تعارض کو دور کرنے کے لیے بہت سی احادیث کو جو ان جزوی روایات کو بیان کرتی ہیں، عملاً ترک کرنا ہوتا ہے حنفی مجتہد اس کی پرواہ نہیں کرتے۔ ان کے پیش نظر تو یہ ہوتا ہے کہ احکام کے نفاذ و تعین میں قواعد کلیہ کی خلاف ورزی نہ ہو۔ چنانچہ ان کی برابر یہ کوشش رہتی ہے کہ جزئیات کو کُلّی قواعد کے ماتحت کریں، نہ کہ جزئیات کے لیے کلی قواعد کو ترک کیا جائے۔ یہ موضوع بڑی بحث چاہتا ہے۔ اور اس کے لیے بڑا وقت بھی چاہیئے۔

بحوالہ کتاب التمہید موقف ثالث مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ملفوظات شاہ عبدالعزیز طبع مجتبائی میرٹھ صفحہ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔